نصوص معاصرة

12
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثالثة - العدد الثاني عشر - خريف ٢٠٠٧م ١٤٢٨هـ

ملف العدد

أسلمة العلوم، وإشكالية العلاقة بين الحوزة والجامعة (١)

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الثاني عشر، السنة الثالثة، خريف ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

☐ المراسـلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الالكتروني info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية

تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠ ، البريد الالكتروني : deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيـع

- لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرويس دار المحجة البيضاء هاتف: ٢٨٧١٧٩ (٩٦١٣+)
- مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢(٩٧٣+)
- جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤
- الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤
- المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٠٢٢٤٠٠٢٢٣
- العراق ، بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت/ النجف الأشرف، مكتبة الحمندي، هاتف: ٩٦٤٧٨٠٢٤٥٠٢٣ + / البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء
- سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام هاتف: ٩٢٢٨٧٠٤٢٥ (٠٠٩٦٢)
- إيران، قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٩٨٢٥١٧٨٣٢١٨٦ +؛ ومكتبة الهاشمي كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+).
- مكتبة النيل والفرات على شبكة الانترنت : **http://www.neelwafurat.com**
- المكتبة الاكترونية العربية على الانترنت : http://www.arabicebook.com/
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ٨٨ Chalton Street London NW١ ١HJ . United Kingdom . Tel: (+٤٤٢٠) ٧٣٨٣٤٠٣٧

محتـويات العدد

العدد الثاني عشر. خريف ٢٠٠٧م. ١٤٢٨ هـ

دراسات:

قراءات:

سلطة العلم وإرهاب المعرفة

أم منية المريد في آداب المفيد والمستفيد

ـ الحلقة الأولى ـ

حيدر حب الله

تذهب وجهة نظر فاحصة سجّلها بعض الباحثين الغربيين، وهي تجيب عن السؤال: لماذا تقدّمت أوروبا في عصور الظلام فيما تراجع المسلمون الذين كانوا سابقين لأوروبا بقرون عديدة؟ ولماذا حمل الأوروبيون لواء العلم والمعرفة وهم في وضع ثقافي حرج فيما وضع المسلمون هذا اللواء وبين يديهم نتاج هائل راكموه خلال سبعة أو ثمانية قرون ذهبية؟

تذهب وجهة النظر هذه إلى تحميل نظام التعليم في العصر العباسي مسؤولية ما حصل، ذلك النظام الذي ظلّ بعد انهيار الدولة العباسية مهيمناً على المدارس المسلمة في مختلف فروع العلم تقريباً.

ليس من المستبعد أن يكون لنظام التعليم دور كبير في تراجع الحضارة الإسلامية، ولا نقصد بهذا النظام المواد أو الشكل الظاهري لنظم التربية والتعليم، بل تدخل القضية ما هو أعمق من ذلك، وأحبّ هنا أن أسلّط الضوء على علاقة المعلم بالمتعلّم، وهي إحدى أهم أضلاع نظام التعليم في العصر العباسي. وقد كتب العلماء المسلمون ـ لا سيما الأخلاقيون منهم ـ في الآداب التي تحكم علاقة المعلّم بالمتعلّم، واشتهر بين هذه الكتب والأعمال كتاب الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد» وقدّموا في هذه الأعمال الكثير من الأدب الرفيع الذي ما زلنا نحتاجه اليوم أعظم الحاجة، رغم أن روح العقلية التي تحكم بعض هذه الكتب لا تبعد كثيراً عن النقد والملاحظة.

١ ـ المشكلة الأساسية هنا هي محورية الأستاذ والمعلّم، ففي نظام التعليم الذي

ورثناه عن العصر العباسي، وتأثرت به الكتب الأخلاقية، كان المهيمن هو أسلوب الحلقات التي كانت تعقد في المساجد ونحوها، فيتحلّق الطلاب حول الأستاذ ويلقي عليهم العلم ويكتبون، كان يملي عليهم الأحاديث وغيرها وكانوا يكتبون من حوله، وبهذه الطريقة أنتج نظام التلقين أو محورية الأستاذ أو نظام الحلقات، ويعاني هذا النظام من عدّة مشاكل، ونحن هنا لا ندرسه بوصفه ظاهرة طبيعية مادية يجلس فيها رجلٌ في الوسط ويتحلّقون حوله ليقدّم المعلومات التي توصّل إليها لهم، وإنّما نرصد هنا الصورة الذهنية والنفسية التي يتركها هذا الشكل المادي الظاهري حتى لو تغيّر، فليس المهم أن أجلس اليوم على كراسي أو طبقات أو أستخدم الشاشات التعليمية، إنّما المهم أن لا تلاحقنا دوماً الصورة الذهنية ونظام التفكير والتعلّم الذي تركت الحلقات الدراسية أثرها فيه.

من هنا يعاب على بعض محاولات تطوير المدارس الدينية أنها ركّزت بشكل أكبر على الجانب الصوري من تحديث نظام التعليم؛ فاهتمّت بالكراسي وطاولات الدرس واللوح والشاشات التعليمية، وتصوير الدروس، وتسهيل نقلها على شبكة المعلوماتية أو الأقراص المدمجة وغير ذلك من الأمور التي لا نرتاب في أنها تطوّر تلقائي طبيعي يفترض حصوله بعد دراسته ودراسة جدوائيته في هذه المؤسّسة التعليمية أو تلك .. فيما ظلّت العقلية هي العقلية السابقة على مستوى نظم التعليم مما سنشير إلى بعض سلبياته وتأثيراته هنا.

ومن أبرز مشاكل هذا النظام ما يلي:

أ- اعتماد المعيار الكمي في العلم دون الكيفي، أي أن هذا النظام وبعد فترة من الزمن سوف يساعد على زيادة كمية المعلومات التي أملكها، لأن المعلّم يلقي عليّ يومياً حمولات من الأفكار والمعلومات فيضاعف من الكم المعلوماتي الذي أملكه، لكن هذا لوحده لن يمنحني القدرة على تمثل شخصية الأستاذ، أي أنه لن يعلمني كيف أنتج الأفكار كما ينتجها هذا الذي أتشرف بالحضور بين يديه، من هنا، أحتاج إلى نظام معين يقوم بتمريني على هذه العملية، مثل نظام المباحثة الذي يستخدم في المدارس الدينية، وهو نظام رائع ومتميّز في سدّ بعض النقص الذي سأواجهه بسبب المنهج التلقيني.

أما لو اعتمدت منهجاً آخر يجمع بين أن يلقنني الأستاذ وأمارس بنفسي أمامه عملية

إنتاج المعرفة، فسوف أكسب خبرتين معاً: العنصر الكمي الذي يقدمه لي الأستاذ، والعنصر الكيفي الذي أقدمه أمام الأستاذ كي يصوّب منهجي في الطرح ويمنحني قدرة الممارسة على فعل المعرفة وليس فقط على أخذها من الغير، من هنا الحاجة ـ إلى جانب نظام التلقين ـ إلى جلسات إنتاج المعرفة أمام الأستاذ، بهذه الطريقة نجمع بين الفعل والإنفعال، بين الأخذ والعطاء، بين الإيجابية والسلبية بهذا المعنى، فلا أخسر العنصر الكمي ولا يفوتني العنصر الكيفي.

ب ـ كسر حواجز الرهبة والهيبة، فنحن نعرف أن سلوك الإنسان لا يقوم فقط على العلم وإنّما على الإرادة أيضاً، فقد يظهر الأستاذ أمامي لعشر سنوات متواصلة يقوم فيها بممارسة فعل إنتاج المعرفة، وأجيد ملاحظة المنهج والأسلوب، وأتعرف كيف ينتج الأفكار، لكن هذا لا يكفي؛ لأن ظهور الأستاذ أمام ناظريَّ لا يعطيني سوى العلم بمنهج الإنتاج، لكنه لا يخلق في داخلي الإرادة القوية لتمثل شخصيته، لأن الإرادة هذه ليست قراراً فحسب وإنّما هي كسر لحواجز الرهبة وجدران الخوف والهيبة؛ فإذا لم أمارس هذا الفعل أمام أستاذ وأنظر الرضا في عينيه قد يصعب عليَّ الوثوق بنفسي بالقدرة على فعل شيء، ما لم أكن قويّ الإرادة جداً عصامياً ذا ثقة بالغة بالنفس.

من هنا، الحاجة الماسّة لنظام الفعل الإنتاجي للمعرفة تحت نظر الأستاذ؛ لأن الاعتياد على هذا الفعل سيخلق الثقة بالنفس وليس المهم مجرّد المباحثة فقط بين الطلاب أنفسهم يتدارسون ما درسوه، وإنّما صناعة المعرفة أمام الأستاذ أيضاً، ليكتسبوا الإرادة والرغبة ويكسروا المعوقات الحائلة دون الثقة بالنفس.

٢ ـ وإذا تخطينا نظام التلقين بهذه الصورة، نجد أنفسنا نواجه العلاقة التربوية بين الأستاذ والتلميذ، فالذي نلاحظه في كثير من مراكزنا التعليمية في الحوزات والجامعات، أن الأستاذ يضع لنفسه هالة وهيبة في نفوس طلابه فيتربى الطالب على الخوف والرهبة من الأستاذ كأنه فزاعة، هذه هي بعض أساليبنا في المدارس الابتدائية والثانوية، وفي الجامعات والحوزات، فالأستاذ له هالة مقدّسة حتى أن بعض نظمنا الأخلاقية حوّلته إلى شيء مقدّس يُخاف منه، وقد صدّق هو نفسه أنه فوق الآخرين فيتعامل مع تلامذته كزعيم سياسي أو قائد عسكري ... هنا نجد كاريزما الأساتذة التي تفرض هيمنتها على الطلاب فتحطّم فيهم الإرادة والاندفاع والثقة، وتخلق الحواجز

بين الطرفين.

والذي نلاحظه على هذا الصعيد الذي يقتل حسّ الفعل في التلميذ:

أ ـ يعتمد بعض الأساتذة وبعض أدبياتنا الأخلاقية على أسلوب تخويف العقل الباطن للتلميذ، فعندما يناقش يشعره الأستاذ بأنه ما زال أمامه طريق طويل للنقد، وأن المطلوب منه أن يفهم فقط، وإذا فهم ما يقول فقد حظي بخير الدنيا والآخرة، وقد رأينا وسمعنا عن بعض الأساتذة الجامعيين ينهر طلاب ما قبل الدكتوراه عن فعل ذلك، أي عن فعل التفكير والنقد، كأنه بذلك يخلق حاجزاً حامياً له عن ملاحظاتهم، لأن نفسه عصية عن القبول بنقد أصاغر التلامذة الذين تفصلهم عنه مسافات من الدراسة والتعلّم، ولقد تحوّل بعض أساتذة الجامعات في بلداننا الإسلامية إلى ما يشبه جنرالات الحرب الذين يخشى منهم الآخرون؛ فأي قيمة لنقل المعلومات دون حماية تربوية؟! وما معنى فصل التربية عن التعليم؟! وحتى لو دخلنا المدارس الدينية سنجد الأمر نفسه لكن ضمن صيغ وأساليب أخرى من التخويف والترهيب، فبعض الأساتذة ـ ومنهم كبار الأساتذة ـ لا ينفك يدمر شخصية طلابه، ويطيل أمامهم مسافات الوصول إلى إنتاج المعرفة، ظناً منه أنه يقدس العلم ويحول دون التطاول عليه، ناسياً أو متناسياً أن هذا النوع من النظم التربوية في التعليم يقتل حسّ الإبداع ويخلق مركّبات النقص في النفوس، فالقاعدة هنا تقول: دعه يخطأ حتى يصل إلى الصواب.

ب ـ وينتهج بعض الأساتذة أسلوب تعقيد الأفكار بدل تبسيطها، أو يقدّم لطلاب مرحلة معيّنة معلومات تفوق مرحلتهم، وهو بذلك أحياناً يعوّض لنفسه شيئاً ما عندما يرغب بالظهور أمامهم بمظهر القوي العزيز فيستعين بالتعقيد كسياج يحمي من مداخلات طلابه، أو يعزّز صورته أمامهم، فيغرقون في فهم كلامه، ويعقدون المباحثات والمدارسات بينهم كي يعيدوا مطالعة درسه والتفكير به حتى يفهموه.

هذا النوع من تقديم المعلومات يساعد أيضاً على إعاقة الفعل الإنتاجي في المعرفة؛ لأنّه سيشغل الأجيال الجديدة في فهم ما قاله غيرهم، بدل أن يفسح لهم في الوقت والمجال كي ينتجوا ما عندهم، ولو أننا في معاهدنا وجامعاتنا الدينية وغيرها نحمل روحاً أبوية وتربوية لاختصرنا الوقت على الجيل الجديد، ومكّناه من أن ينشغل بالإبداع وخلق الأفكار بدل أن نغرقه ونستنزف طاقاته في مجرّد فهم ما أبدعه أو ما قاله فقط السابقون عليه.

ج ـ قلما نجد في أوساطنا التعليميّة علاقات شخصية حميمة بين الأستاذ وتلميذه، فخارج قاعات الدرس وغرفه لا نجد علاقةً تربط الطرفين إلا قليلاً، أو اهتماماً من أحد الطرفين بالآخر، لا سيما الأستاذ بطلابه، مع أننا بحاجة ـ من وجهة نظر تربوية ودينية ـ إلى فتح علاقات صداقة، فلماذا يخشى بعض الأساتذة أن يصبح صديقاً لطلابه خارج قاعات الدراسة؟ هل يمكن تفسير ذلك في بعض الأحيان بأنه رغبة في خلق الهالة المقدّسة حوله كي يحافظ على الوضع الطبقي الذي يرضي الكبرياء عند العقل الباطن للإنسان؟

إنّنا بحاجة إلى أساتذة يصادقون تلاميذهم ولا يحسّسونهم بالفارق الطبقي، وطبعاً قدر المكنة؛ لأن هذا يساعد على ثقتهم بأنفسهم، فنحن نتفهم الظروف أحياناً لكثرة الطلاب أو الوضع الأمني أو الانشغالات أو ما شابه ذلك، ولا أقلّ من عدم الحيلولة دون خلق هذا النوع من العلاقة، وهذا هو معنى التواضع في الآداب الإسلامية، فليس التواضع إسدالاً للكتفين وطأطأة للرأس وانحناء للظهر وتسبيلاً للأهداب وتلفظاً بالكلمات المتواضعة التي تجامل هنا وهناك، بل التواضع مواقف جادة تكلّف الإنسان الكثير من موقعه ومكانته وهيبته ولو للوهلة الأولى، لكن الله يعوّض عمن يتواضع بالرفعة عنده، فهذا هو الأدب الإسلامي الرفيع الذي لا نريد له أن يتحوّل إلى بروتوكولات ومجاملات ظاهرية يظهر زيفها في اللحظات الحرجة، بل هو تربية نفسية صعبة، إنه مواجهة مع الذات في رغبتها بالتفوّق السلبي على الآخرين.

نحن لا ننكر أن بعض أشكال التواضع التي يذكرها بعض الأخلاقيين تهدر كرامة الإنسان وعزّته، وهو ما لا يرضاه الله تعالى للمؤمن، لكنّ هذا لا يعني التذرع لتكريس مقولات طبقية لا تمثل سوى أسماء سميناها نحن وآباؤنا من قبل، نعم، التواضع مواقف جادّة تكلّف الإنسان أحياناً، فقد يخسر بعض الهيبة على المستوى الاجتماعي، لأن الناس اعتادت ـ سيما في بلداننا ـ على احترام من يقمعها حتى بهذه الطريقة الطبقية، وعدم الازدراء بمن يحترمها ويتودّد إليها؛ نتيجة واقعنا المنهزم نفسياً على غير صعيد في أمتنا الإسلامية، فيقنع الإنسان نفسه بأن تواضعي أو ركوبي سيارة غير استثنائية أو عيشي في بيت عادي غير مرفّه أو ابتسامتي للآخرين أو زيارتهم في بيوتهم أو السماح لهم بنقدي أو العيش معهم كواحد منهم أو ... هذا كلّه إهانة لكرامتي ومكانتي وموقعي، كيف كان النبي وأهل البيت مصداقاً لعنوان «كان والله فينا كأحدنا»؟ (اُنظر: أمالي الصدوق: ٧٢٤؛ وخصائص الأئمة: ٧١؛ وشرح الأخبار ٢: ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ وذخائر العقبى: ١٠٠؛

والاستيعاب ٣: ١١٠٧ ـ ١١٠٨؛ وشرح ابن أبي الحديد ١: ٢٥، و ١٨: ٢٢٥؛ وتاريخ ابن عساكر ٢٤: ٤٠٢ و ...)، هل كانوا يميزون أنفسهم بالعبوس أو بعض الحركات الهادئة المصطنعة أو قمع الآخرين عن السؤال أو النقد؟ ولا نعرف بحقّ كيف وصل أولئك الأخلاقيون والعرفاء إلى منزلة تساوي المدح والذم؟ وهل استخدموا هذه الطرق أم غيرها؟

إن تخفيف هذا التمايز الطبقي بين الأساتذة والتلامذة في مدارسنا وجامعاتنا وفي معاهدنا الدينية سيساعد على خلق الثقة بنفس التلميذ وعدم تهيّب المستقبل، وهو ما سيعزّز أيضاً فرص الإبداع والفعل عنده.

د ـ وفي سياق العلاقة التربوية يأتي دور المدح والذم الذي يقدّمه الأستاذ للطالب؛ حيث يتحرّج العديد من الأساتذة من مدح بعض تلامذتهم المميّزين، وهذا الحرج له تبريراته في الكثير من الأحيان، سيما إذا كان الوسط موبوءاً؛ حيث يذهب الطالب لاستغلال المدح الذي كتبه الأساتذة له أو قالوه في حقّه، وبطريقة تبتعد عن الأخلاقية والأدب؛ مما يدفع العديد من الأساتذة للإحجام عن مدح طلابهم حذراً من حالات من هذا النوع، وهذا هاجس مقبول يتفهمه الإنسان السويّ؛ لكن لا يفترض أن يهيمن على حياة الأستاذ فيذهب الصالح بجريرة السيء من التلامذة، ويخسر الجوّ العلمي المدح المشجّع الذي يخلق في نفسية الطالب طاقة كهربائية هائلة تدفعه نحو الأمام وتوفّر عليه مسافات طويلة في بعض الأحيان.

في المقابل، وعند الذم ـ وهو مطلوب لتأديب الطالب أو توجيهه أو إرشاده ـ لا يفترض القسوة في الذم حدّ تدمير روحية الطالب وثقته؛ حيث تجد بعض الأساتذة الذين يلقون محاضراتهم على المئات من الطلاب، يوحون لهم بأن أحداً منهم لا يفهم ما يقول الأستاذ، وأنّه إنّما يخاطب عدداً بسيطاً من الحاضرين!! أيّ أسلوبٍ مدمّر هذا بعيد عن القيم الأخلاقية والآداب الإسلامية حيث يهين الأستاذ مئات الطلاب بهذه الطريقة القاسية؟! ونحن لا نضرب الأمثلة الفرضية هنا بل نقدّم أمثلة واقعية لمسناها في حياتنا وحياة من نعرف.

لا قيمة للعلم بلا تربية، ولا أثر للمعرفة بلا تزكية.

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ۝١٠﴾ (الشمس: ٩ ـ ١٠)

ـ يتبع ـ

الحوزة والجامعة، وهم الوحدة والواقع المأزوم

د. عبد الكريم سروش (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

تنشر (نصوص معاصرة) نصّ هذه المحاضرة التي ألقاها د. عبد الكريم سروش، في حفل أقامه طلاب جامعة إصفهان بمناسبة يوم وحدة الحوزات والجامعات (يدعى اليوم السابع من ديسمبر من كل عام، يوم وحدة الحوزة والجامعة في إيران)، وقد أثارت المحاضرة جدلاً في الساحة الإيرانية، كما تعقب المجلّة ذلك بنشر دراسة للشيخ محسن غرويان تمثل نقداً لأهم أفكار سروش حول الحوزات والجامعات (التحرير).

سمّي هذا اليوم، بيوم وحدة المدارس الدينية والجامعات بناءً على أمنية مقدّسة؛ فمنذ حدوث الثورة الثقافية في إيران، بل ومنذ انطلاق الثورة الإسلامية فيها، انعقد أمل في قلوب جميع محبّي الثورة، في أن تتمّ هذه الوحدة بين هاتين المؤسّستين المباركتين، وتنتهي القطيعة بينهما - سواء كانت تلك القطيعة بفعل العدو أم نتيجة تاريخية طبيعية - كي يتسنّى لهاتين المؤسّستين العلميتين المهمتين، حلّ العقد العلمية والفكرية والدينية التي تعترض طريق أبناء هذا البلد، وتقديم أكبر قدر ممكن من الخدمات لهم، عبر تآزرهما واجتماع طاقاتهما.

المراد من الوحدة بين الحوزة والجامعة

كثيراً ما دار الحديث عن كيفية هذه الوحدة وسبل تحقّقها. واليوم، وبعد مضي

(*) مفكّر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح سلسلة من النظريات المعرفية منذ أواخر ثمانينات القرن الماضي، منها نظرية القبض والبسط، وبسط التجربة النبوية، والتعدّدية الدينية و ... أثارت نظرياته جدلاً واسعاً.

ثلاثة وعشرين عاماً على الثورة، ما زالت بعض الأسئلة قائمة لكثير من الجامعيين وأفراد المؤسّسة الدينية، منها: هل تحققت الوحدة أم لا؟ هل من الممكن تحقّقها أم لا؟ ما هو الهدف الذي يصبو إليه الذين تقدّموا بهذه الأطروحة؟ وكيف تكون وحدتهما إذا ما قدّر لها أن تتحقّق؟ وقد أقيمت العديد من المؤتمرات حول هذا الموضوع، ونوقش كثيراً في الأمر، لكن لا الوحدة تحقّقت، ولا الأسئلة المطروحة حصلت على إجابة.

ومن منطلق الحبّ وطلب الخير والإحساس بالمسؤولية، ألفت الانتباه إلى بعض النقاط حول هذا الموضوع، كما أودّ الحديث عن مواصفات هاتين المؤسّستين، وتشريح أسباب القطيعة بينهما، وتقديم بعض المقترحات؛ بهدف بلوغ مرحلة الوحدة بينهما.

ميزات الجامعة والحوزة

يمكننا النظر لهاتين المؤسّستين من جهات عدّة، لكنني أهتم هنا بأبرز ما يتصفان به، وهو الجانب التعليمي فيهما؛ فالجامعة ـ في حقيقتها ـ مدرسة، وكذلك الحال بالنسبة للمؤسّسة الدينية في قم والنجف أو مشهد، إذ أول ما يقومان به هو التعليم. وأهم العناصر فيهما: الطالب والمعلم والنصوص الدراسية. ولكلّ منهما تاريخ وتراث عريق، وللمدرسة الدينية في مجتمعنا تاريخ يعود إلى قرون من الزمن، فيما لا يزيد تاريخ الجامعة ـ بحلّتها الجديدة في مجتمعنا ـ عن قرن. وقد تكون لها بعض الجذور في العصر القاجاري، لكن لا وجود لشيء يماثلها قبل ذلك، إذ نشأت وتطوّرت في مكان آخر، ثمّ استوردناها وجلسنا نتفيّؤ ظلّها الهني.

فوارق الجامعة عن الحوزة في مجال التعليم

١ـ لا يمكن نقد أسس العلوم الحوزوية بينما العلوم الجامعية تقبل النقد

صحيح أنّ الاهتمام بالتعليم يجمع بين هاتين المؤسّستين، لكن ظاهر المدرسة شيء وباطنها شيء آخر. أي إنّ العلوم التي تدرّس في الجامعة تختلف اختلافاً جوهرياً عمّا يدرّس في المدارس الدينية. بعبارة أدق يكون التدريس في المدارس الدينية على أساس نظرة خاصة لا نراها في التدريس الجامعي. وهذا الفارق هو الذي يشكّل جوهر التمايز بين المؤسّستين.

من هنا ينشأ الاختلاف بينهما، ولو أردنا تحقق الوحدة بينهما فينبغي أن تكون في هذا المجال.

إنّ العلوم التي تدرّس في الحوزات ترتبط بالدين، سواء كانت تفسيراً للنصوص الدينية كتفسير القرآن والفقه أم مقدّمات لتلك النصوص أم علوماً جانبية كالفلسفة والكلام؛ فجميع هذه العلوم غير تجريبي، ويختلف محتواه عن محتوى العلوم التي تدرّس في الجامعات، فهي غالباً ما تكون تجريبية، سواءً العلوم الطبيعية التجريبية أم العلوم الإنسانية التجريبية، وهذا فارق أساس بينهما.

لا يكمن اختلافهما في أنّ أحدهما تجريبي وغربي والآخر ديني وغير تجريبي ولا غربي، بل ما يفرّقهما أهمّ من ذلك وأبعد؛ فالعلوم التي تدرّس في المدارس الدينية مسبوقة بالإيمان، أي لا يمكن نقد أصولها والاعتراض عليها، بينما لا نجد العلوم الجامعية كذلك، وهذا ما يؤدي إلى الاختلاف بين طلاب المدرستين ومناهجهما الدراسية والمناخ العلمي المهيمن على كل منهما؛ حيث يصبح التقريب بينهما في غاية الصعوبة.

وأودّ الالتفات إلى هذه النقطة جيداً، لا أدّعي أن ليس هناك نقد أو نقاش علمي في الحوزات، أو أنّ الجامعات غارقة في البحث والنقاش العلمي، ولا يوجد فيها تقليد ولا تبعية، بل أعني بما قلته أمراً آخر؛ إنّ الدروس في المدارس الدينية تمتاز بكثرة النقاش والأخذ والردّ على خلاف جامعاتنا اليوم التي تعاني من هذه الناحية؛ فغالباً ما يستمع الطلاب إلى أساتذتهم ويقرأون ملازمهم ويقدّمون امتحاناتهم، ويحصلون على درجة النجاح دون أن يكون لهم دور فعال في الأمر، ولا ينبغي أن تكون الجامعة المثالية على هذه الحال، لكن هذا هو الواقع. ما أريد قوله هنا لا يرتبط بهذا الموضوع.

ما أريد قوله هو أنّ في الحوزات التزام من قبل الطرفين بالنصوص الدينية، بحيث لا يحقّ لأيّ منهما مناقشة الأصول الأساسية والنصوص المقدّسة ونقدها؛ فقد يناقش طالبٌ أستاذَه في الفقه مثلاً ويرفض رأيه، لكن إذا كان هذا الرأي مراداً قطعياً من رواية قطعية، ينتهي النقاش ويغلق الموضوع.

والمقصود في ما يقال عن إغلاق باب الاجتهاد في فقه أهل السنّة، أنّهم لا ينقدون آراء أئمة مذاهبهم ويتوقف بحثهم عندها، والشيعة كذلك يتوقفون عند الأقوال المقطوع نسبتها إلى أئمتهم؛ إذاً «التوقف» موجود لدى الاثنين، لكنّ نقطة التوقّف تختلف؛

فأحدهما يتوقف عند قول غير المعصوم، والآخر يتوقف عند رأي المعصوم، ولكلّ منهما أدلّته. وما أشرت إليه من عدم وجود نقد في العلوم الدينية أعني به نقد الأسس والنصوص المقدسة؛ إذ بالإمكان الحركة والنقد في دائرة ما لكن لا يجوز تجاوزها، وتسمّى هذه العلوم بالعلوم التفسيرية والتأويلية.

يعتمد تفسير النصوص المقدّسة على افتراض هام، وهو أننا نقرأها حتى نفهمها لا لننقدها أو نكتشف نواقصها ونقاط ضعفها أو نبحث عن بديل أفضل منها؛ إذ لا نقبل بوجود نقص فيها من الأساس، وصحّتها وقداستها ثابتة لدينا، وهي أسمى من أن تتعرّض لمساءلتنا؛ فمحاكمتنا للنصوص تبدأ من نصوص دون مستوى النصوص المقدّسة، ففي هذه النصوص يكون كل شيء مجازاً لنا، لكن إذا دخلنا المنطقة المقدّسة، فليس لنا سوى التسليم والاستيعاب. والأهم من ذلك أنّ الإيمان هو السبيل للإدراك والاستنباط الأفضل، في حين يسلبنا الكفر والعناد والطغيان هذا التوفيق. ويحكم هذا الافتراض على الدروس والعلوم الدينية ويوقف عملية النقد عند حدّ معيّن، ولسنا هنا في مقام التقويم، ولا نريد الآن الحكم على هذه النصوص، كل ما نقوم به هو مجرّد عملية توصيفية.

أما بالنسبة للعلوم الجامعية، فباب النقد مفتوح وإن لم يكن الطلاب حين تلقّي نظريات الفيزياء أو الكيمياء أو الفلسفة مؤهلين ـ من الناحية العلمية ـ لمناقشة مبادئها وأسسها، وإبداع نظريات بديلة في مستوى العلماء الكبار ـ مع أنّ ذلك ليس محالاً عقلاً، كل ما في الأمر أنّه يندر أن يطوي طفل طريق مائة عام في ليلة ويقوم بما يقوم به أساطين الفنّ ـ فليس لدينا في العلوم التجريبية أيّ خطّ أحمر، ولا يعتبر لا الطالب ولا الأستاذ أيّ نظرية مقدسة أو لا يجوز المساس بها أو أنّها صادرة من أطراف لا يجوز التعرّض لهم؛ فالجامعة المثالية تُعلّم الأستاذ والطالب أنّ لهما حقّ التنقيب والبحث ما استطاعا؛ لعلّهما يكتشفان أموراً جديدة، شرط أن يمتلكا المؤهلات اللازمة، وليس لأحد أن يسلبهم هذا الحق.

هذا هو المناخ الجامعي، سواء التفت إليه الطالب أم غفل عنه؛ لهذا يحقّ لي القول بأنّ جوّ الجامعة هو جوّ عدم استسلام ولا يعرف حدوداً للنقد، فيما الجوّ الحوزوي له حدود صارمة في هذا المضمار، علماً أنّ هذا الاستسلام أو عدم الاستسلام مطروح بالنسبة

للمبادئ الأساسية، لا بالنسبة لكلّ ما يقال أو يطرح.

ويتمتع هذان المنهجان المختلفان بأهمية بالغة؛ إذ ما لم يتمّ فهمهما بصورة صحيحة ولم يأخذ كلّ منهما حيّزه الخاص فسوف يسبّبان فتقاً بين المؤسّستين، لا يمكن رتقه بأية طريقة، أي سوف تتهم كل منهما الأخرى؛ فيتّهم هذا ذاك بالجمود والخنوع والتقوقع والرجعية، وذاك يتهم هذا بالنسبية واللادينية وتبعية الغرب وأمثالها، وهذا القصف والتراشق كنّا نسمعه إبان الثورة الإيرانية وقبلها؛ فلا الجامعيون كانت لديهم نظرة صائبة عن الحوزات، ولا العكس. لقد تمتعت بعض التصوّرات بقدر من الصواب، لكن نتج بعضها عن جهلٍ بالآخر، وفي تصوّري إنّ جذورها تعود لما تمّ تفسيره الآن؛ إذ لا يتحمّل كلّ منهما نمط تفكير الآخر، ولهما الحقّ في ذلك، أي لم ينتج هذا الموقف من عداء أو جهل؛ فنمط من التفكير يتناسب مع صنف من العلوم فيما يتناسب نمط آخر مع صنف آخر منها، وكلّ منهما جيّد في محلّه، لكن إذا أرادا أن يحلا محل بعضهما أو أن يلتصقا ببعضهما ويتّحدا دون أيّ تمهيد أو وضع أسس لذلك، فهو من المستحيل.

وعلى الرغم من أنّ عمل كليهما هو نُشدان العلم، لكن تختلف حقيقة هذا الطلب؛ فأحدهما مسبوق بالإيمان وملتزم بالفهم، والآخر غير مسبوق بالإيمان بل ملتزم بالنقد. ولو قبلنا هذا المبدأ لوصلنا إلى نتائج تتكفّل بتوضيح توقعات الجامعيين من الحوزويين، لكن قبل الخوض في هذا الموضوع، نبيّن ما تبقى من الميزات التعليمية للمؤسّسة الدينية.

٢ـ استيلاء الحوزة على السلطة

المسألة الأخرى التي تمتاز بها الحوزة وتفتقدها الجامعة، هي امتلاك الحوزة للسلطة، وهو أمر بالغ الأهمية؛ إذ استلمت المؤسسة الدينية إدارة البلاد بعد انتصار الثورة، وما تزال نظرية ولاية الفقيه حاكمة على هذا البلد، وهي التي تقضي بوجوب كون الحاكم الأول في البلد فقيهاً من خرّيجي الحوزة، أي المؤسّسة التي تخرّج رجال الدين والفقهاء. وعلى هذا فعلاقة المؤسّسة الدينية بالسلطة علاقة عضوية وثيقة، كما يتسنى للحوزة قول الكلمة الفصل في شؤون الدولة؛ لأنّ الحكومة دينية، ولو لم تكن الحكومة دينية لما انصهر رجال الدين بالسلطة بهذه الطريقة، إذ تقتضي الحكومة

الدينية اقتدار رجال الدين، وهذه نتيجة طبيعية لا جدال فيها؛ فالعلوم الدينية اليوم تجلب السلطة لحاملها؛ فيصبح قاضياً أو مسؤولاً حكومياً أو ممثلاً للولي الفقيه، وتصبح له سلطة على الناس، وله من القداسة والمكانة ما لا يتمتع به غيره فيصبح كلامه نافذاً؛ وقد يطال النقد والرسوم الكاريكاتورية الجميع إلا رجل الدين؛ فأهم مجلة فكاهية في إيران لا يمكنها تناوله.

ليس اقتراب رجال الدين والفقهاء منهم بشكل خاص من السلطة بأمر حديث بل له تاريخ لدينا، ولم تكن دوافع بعض الفلاسفة والعرفاء والشعراء في اصطدامهم بالفقهاء محض علمية، وإن كان منشأ بعض الخلافات اختلاف في الرؤى والأفكار؛ لكنّ بعضها كان بدافع دنيوي؛ فقد تربّع الفقهاء بالفعل على عرش السلطة الدينية، فإدارة المجتمع المتدين تقوم بالقوانين الدينية، ومن الطبيعي أن توكل هذه المناصب لمن يضطلع بهذه القوانين ويصبح مرجعاً للناس فيها؛ فلم يتمتع المتكلمون والفلاسفة والمؤرخون بالامتيازات التي تمتع بها الفقهاء، ومنها المنزلة الاجتماعية، كما شكّل فقر تلك الطوائف ـ مقارنةً بهذه الطائفة ـ أحد ملفّات أدبياتنا النقدية؛ إذ ذُمّ الفقهاء لتمتعهم بالدنيا وتسلّمهم القضاء واقترابهم من السلطة، وأحد هؤلاء الناقدين كان الشاعر حافظ الشيرازي الذي هجا الفقهاء والمتصوفة الذين كانوا محلّ اهتمام أرباب السلطة، واتهمهم في لقمتهم التي يستجدونها من السلطة، ويعدّد عمّال السلطة فيراهم: المفتي والمدرّس والمحتسب والفقيه، ويخرج نفسه من دائرتهم. وقد لام الفيض الكاشاني ـ وهو فقيه ومحدّث وعارف ـ الفقهاء والكهنة بالدرجة نفسها، واعتبر أن لا إخلاص لديهم وإنّما الحسد متمكّن منهم، ويقول الشاعر العربي:

إنّ قاضينا لأعمى أو تراه يتعامى ... سرق العيد كأنّ العيد أموال اليتامى

هذه الكلمات الواردة فيمن يقترب من السلطة تنبّهنا إلى الأخطار المحدقة بالمؤسّسات العلمية الدينية منها وغير الدينية، والانحرافات التي تعترض طريقها إذا ما اقتربت من السلطة؛ ولم تتعرّض الحوزات العلمية قبل الثورة إلى هذا الخطر، لكنّ الأمر اليوم مختلف. علماً بأني لا أقصد أنّ خريجي الجامعات لا يحصلون على أيّ منصب، لكنّ وضعهم مختلف كلياً عن رجال الدين الذين أوكلت إدارة البلد نظرياً لهم، ويتسنّى لهم التأثير عملياً أينما شاؤوا؛ فالمفاصل الأساسية جميعها في قبضتهم وبإمكان إمام

جمعةٍ في مدينة ما أو رجل دين في جامعة ما، لعب دور أساسي، وقد ظهر رجال الدين دوماً في إطار حزب منسجم وصل هذه المرة إلى السلطة مقصياً الفرقاء الآخرين.

٣ـ مخاطبة عامة الناس

الأمر الآخر الذي تمتاز به المؤسّسة الدينية وتفتقر إليه الجامعة، هو التعامل مع عامة الناس، أي منتجات الحوزة ليست لاستهلاك النخب وحسب، بل تتعامل الحوزة مع عامة الناس وتتولّى أمر هدايتهم وتربيتهم، ولمخاطبة العوام متطلّبات خاصة كما لمخاطبة الخواص، وأحد أهم مسؤوليات المؤسّسة الدينية تخريج خطباء متمكّنين من مخاطبة الناس بلغة يفهمونها وتولّي أمر هدايتهم، فيقدّمون المواعظ الأخلاقية والمعارف الدينية والأصول العقائدية للناس بسرد القصص والأمثال والشعر والكلام العذب.

وعلى الرغم من افتقار المؤسّسة الدينية اليوم إلى مدارس مختصّة بهذا الأمر، لكن كل من يجد في نفسه القابلية يقوم به. ويا ليتهم درّسوا هذا الفنّ إلى جانب المواضيع الأخرى وربّوا أفراداً لائقين لهذه المهنة، ولا أريد التوصية بتربية الخطباء، لكن ما أودّ التركيز عليه هنا أنّ المؤسّسة العلمية التي تضع مهارة الخطابة كأحد أهدافها (والخطابة: كلام إقناعي عام وغير استدلالي؛ للتأثير على مشاعر الناس وإقناعهم بأمر، بأي وجه ممكن)، قد تسبّب لنفسها التورّط في بعض الآفات والمآزق، وقد يجرها ذلك إلى ما لا تحمد عقباه.

لا تتمتع الجامعات بهذه الميزة؛ فهي لا تطمح إلى تربية الخطباء وخطف قلوب الناس أو القيام في بعض الأحيان بعمليات استعراضية؛ لأنّ هداية الناس وتقوية إيمانهم ليست من اهتماماتها؛ فعليها تربية المختصّين وحلّ العقد العلمية؛ لهذا لا تواجه علومها خطر الانصياع للعوام.

هذه ثلاث ميزات تتمتع بها الحوزة، وفي الوقت نفسه تمتاز بها عن الجامعات، وذلك مقتضى ماهيتهما، ولم تحمّل عليهما من الخارج.

الآفات والمآزق التي تواجه المؤسسة الدينية

نتناول الآن الآفات والمشكلات التي تنتج عن هذه الميزات في المؤسّسة التعليمية الحوزوية، فهي المهمة في معالجة الأمور.

١ـ تعميم القداسة

أمّا الميزة الأولى، وهي قداسة القرآن والروايات وعدم جواز نقدهما، فهي إذا لم تضبط قد تنسحب على جميع العلوم الحوزوية، وحتى على اللغة العربية، وهو خطأ فادح؛ فإذا سرت القداسة إلى رأي هذا الفقيه أو ذاك الفيلسوف، ستصبح الأمور التي لا تستحقّ القداسة مقدّسةً لا يمكن نقدها أو القدح بها. وهذا ما نجده أحياناً في الحوزات العلمية على الرغم من الادعاء بأنّ باب المناقشة مفتوح، لكنّه موصد عملياً في كثير من الأحيان، ولم يجرؤ ـ أحياناً ـ أفراد من داخل المؤسّسة الدينية على مناقشة رأي سائد، فما بالك بمن هو خارج الحوزة. ويتذكر جميعنا الأزمة التي افتعلوها على كتاب «الشهيد الخالد»[1]، وكيف قمعوا الكتاب وكاتبه، لأنّه طرح رأياً يخالف الرأي السائد (والذي تمتع بالقداسة دون مبرّر)، بحيث أصبح عبرةً لكلّ من تخالجه نفسه كسر القداسة الزائفة، كما منع السيد محمد حسين الطباطبائي من كتابة تعليقاته على بحار الأنوار؛ لقداسة آراء المجلسي. وأقل ما ينتج عن هذه القداسة الزائفة ركود الآراء والأفكار العلمية وعدم تمحيصها بالنقد والمناقشة؛ إذ لا يجرؤ أحد على المساس بها. وكلما كانت هذه الآراء الموروثة أقدم ازدادت قداستها وأصبح همّ العلماء الذبّ عنها، وهذا هو الانحطاط العلمي والخسران المبين بعينه، وهو نهجٌ ينتهي بالمؤسسة العلمية إلى فقدان مكانتها عند الآخرين.

أرى أنّ الكثير من الآراء الكلامية السائدة في المؤسّسة الدينية من هذا النوع، وإذا أرادت المؤسّسة الدينية إنعاش نفسها، سترى أنّ كثيراً من هذه الآراء قابل للنقاش وحتى الاستبدال، وهو أمر لا يتحقق إلا في جوّ منفتح ومتحرّر من القداسات الزائفة. القداسة التي تسرّت من موقعها الخاص إلى الأفكار البشرية وأصبحت عقبة أمام النموّ والتكامل، ومسخت تلك المعرفة البشرية حيث لم يبق بعدها لا معارف بشرية ولا إلهية.

أحد أهم أسباب مواجهة نظرية القبض والبسط، ادعاءها أنّ المعرفة الدينية معرفة بشرية، ومن هذه الناحية لا تختلف عن أيّ معرفة أخرى؛ وعلى هذا تكون العلوم الحوزوية قابلة للنقاش كسائر العلوم، وتتمتع بالدرجة عينها من حيث العلمية. فعلى الرغم من قيام هذا الكلام على أسس علمية رصينة وعدم حاجته ـ في رأيي ـ إلى استدلال، لكنّه خلق ضجّة عجيبة لا تتناسب وحجمه. كان واضحاً أنّ لهذه الضجة المفتعلة أسباباً غير الدوافع

العلمية، فقد سلبت هذه النظرية القداسة من آراء اكتسبتها دون استحقاق وتعاملت مع جميع الآراء بأسلوب واحد.

إنّ وحدة الحوزة والجامعة لا تتحقق إلا بعد إقرار المؤسّسة الدينية بأنّ المعرفة التي تقدّمها لطلبتها معرفة بشرية غير مقدّسة، وأن تتعامل مع الآراء البشرية بما يناسبها، ولا تجعلها فوق النقد لا نظرياً ولا عملياً. فإذا أردتم اتحاد مؤسّستين تقدمان علوماً مختلفة جوهرياً، فلا يكون هذا الاتحاد إلا صورياً، ولا يمكنه أن يتجذّر؛ فمن أهم شروط تحقق هذه الوحدة وقبولها أن تكونا مؤسّستين تعليميتين بشريتين قابلتين للنقد بنفس الدرجة، إذ لا يجلس في المؤسّسة الدينية الله والنبي والأئمة، بل الفقهاء والعلماء والمتكلّمون وهم بشرٌ غير معصومين، وكل ما ينتجونه بشريّ غير مقدس، ولا يتسرى من قداسة القرآن والروايات شيء إلى علومهم ومعارفهم.

كيف يتّحد أمران مختلفان كلّ الاختلاف؛ أحدهما على الثرى والآخر في الثريا؟! أبسط شرط للتقارب أن يكونا في المستوى نفسه وفي متناول الآخر، كما قال أرباب الحكمة: إنّ الصداقة بين السيّد والعبد مستحيلة؛ إذ لا يمكن للسيد مصادقة عبده، نعم قد يعطف عليه لكنّ المودة شيء آخر تختفي فيها جميع الفوارق؛ فدور العشق والمودة رفع الفوارق ووضع الأفراد في مرتبة واحدة، كما يقول الشاعر: في حلقة الأحباب يصبح السائل كفؤ الملك.

يصدق الأمر على موضوعنا أيضاً؛ فلو قدّمت مؤسّسةٌ علوماً مقدسة ولم تعترف ببشريتها بل تغفل هذه الصبغة فيها، وتسرّي قداسة كلام الباري عليها، وقدّمت مؤسّسة أخرى علوماً بشرية غير مقدسة، لما أمكن الانسجام بينهما ولبات التباعد والقطيعة مهيمناً على علاقتهما؛ فما تتوقعه الجامعة من الحوزة هو أن تعتبر علومها بشرية كسائر العلوم، ولا تطرح نفسها وكأنّ لها اتصالاً مباشراً بالله ورسوله، وكلّ ما يخطر ببال القائمين عليها وحي منزل، ولهم من المنزلة ما للنبي والأئمة.

إذا تصوّرنا وجوب اعتبار المعرفة الدينية مقدّسة وغير بشرية، ومن ناحية أخرى ركّزنا على الخطابة لهداية عوام الناس، سنحصل على تركيبة عجيبة، ترسم صورةً مشوّهة عن الدين تؤدي إلى اشمئزاز الناس منه؛ إذ تأخذ الخطابة لإرضاء عوام الناس صبغة القداسة الدينية، في حين لا يجوز اعتبار الكلام الاستدلالي مقدساً، فما بالك

بالكلام الخطابي؟

أحياناً ينفرد صنف من العلوم التي تدرّس في المؤسّسة الدينية بالقداسة دون غيره؛ فترى الشيخ المطهري ينتقد إقبال اللاهوري بأنه لم يدرس الفلسفة الإسلامية وكانت فلسفته غربية. أنا أيضاً أقرّ بأنّ معلومات إقبال عن الفلسفة الإسلامية كانت بسيطة؛ فهو خريج جامعات الدول الغربية، درس في بريطانيا وناقش أطروحة الدكتوراه في ألمانيا، لكن ما يدرّس في المؤسّسة الدينية تحت عنوان الفلسفة الإسلامية ـ وإن سمّي إسلامياً واعتبر مقدساً ـ لكنّه فلسفة يونانية ليس إلا، وهي فلسفة من عشرات الفلسفات، وليست الفلسفة الوحيدة الممكنة، ولا هي أفضل فلسفة ممكنة، فهي علم بشري محترم وبالطبع غير مقدّس، وهي أول فلسفة وصلت المسلمين فتعاملوا معها. إضافة لذلك، فلسفة مَن تلك التي نعتبرها فلسفةً إسلامية؟ فلسفة الفارابي أم الفخر الرازي أم شيخ الإشراق أم الملا رجب علي التبريزي؟ إذ يختلف هؤلاء فيما بينهم. وكذلك الحال بالنسبة للفلسفة الغربية، فخلافاً لتصوّرنا عن وحدتها، هناك آراء تختلف كل الاختلاف لديكارت وهيغل وبرغسون وراسل، وجميعهم فلاسفة غربيون.

أوّل ضرر لحق بنا من قداسة «الفلسفة الإسلامية» عدم الاعتناء بسائر الفلسفات، فساد تصوّر تأسيس سائر الفلسفات على الكفر وترويجها له، وأنّ الفلسفة الإسلامية تربّي أناساً مسلمين. في حين نجد داخل منظومتنا الإسلامية من العلماء من يخالف ما يسمى بالفلسفة الإسلامية ويعتبرها كفراً.

لا علاقة لنا الآن بهذه الأحكام، كلّ ما أريد قوله هو: ما الذي يدعو إلى كلّ هذا التعصّب على نتاجات بشرية؟ الفلسفة هي فلسفة، ولا علاقة لها بالإيمان والكفر؛ فلو كان المقصود الكلام الإسلامي فذلك غير الفلسفة، وللأسف لا يشغل اليوم حيزاً يذكر في الحوزات الدينية. بل الفلسفة أيضاً عملت على حذف مخالفيها، ونعتتهم بـ «الشياطين»، فقد سمّى الملا صدرا الإجابة عن تساؤل ابن كمونة بـ «رجم الشياطين»، وكأنّ الفلسفة شيء غير النقاش والجدل، فالمستشكل يتكلم عن الفلسفة بقدر من يجيب، فما الداعي لاعتبار أحدهما شيطاناً والآخر ملكاً؟ ولهذا يسمّون السؤال شبهة، وهي من السلبيات الأخرى.

٢ـ قمع روح الاستفهام، بنعت السؤال «شبهة»

لا يوجد معادل لمفهوم «الشبهة» في القاموس الجامعي؛ فالشبهة سؤال يخطر لطالب أو باحث شاب، يتعارض ـ حسب الظاهر ـ مع الأسس الدينية الرائجة، وحين يطلق اسم شبهة على سؤال ما يفقده خاصيّته كسؤال، فأهم ما يمتاز به السؤال هو الحث على البحث واكتشاف الحقيقة، لكن حينما يسمّى بالشبهة ويصدر عليه حكماً قيمياً يصبح أمراً شيطانياً يجب القضاء عليه. فيما السؤال ليس كذلك، بل هو أمر نشجّع عليه وندعو له؛ فالمجتمع الذي لا يسأل فاقدٌ للحياة، لا علم ينمو بلا سؤال، فلو وضعت مؤسّسة علمية حدوداً للسؤال واعتبرته شبهة عند تخطّيه تلك الحدود، ونعتت السائل بالمغرض، سيؤول مصيرها إلى الخسران والإفلاس. وينبغي أن يكون الأمر على عكس ذلك تماماً، أي من يطرح الأسئلة يجب أن يقدّم على غيره ويكون محلّ ترحيب وتشجيع في المؤسّسات العلمية؛ فهو الذي يخدم تطوّر تلك المؤسّسة وتمحيص علومها، لا من يكرّر ما يسمع ويحفظه. وإذا كان طرح السؤال مخيفاً فذلك خسران للسائل وللآخرين أيضاً.

إحدى الآفات ـ وبالطبع هناك آفات أخرى ـ التي تعصف بالمؤسّسات التعليمية، وأريد هنا التأكيد عليها، هي تسمية السؤال شبهة، لأنها ستُفقد المؤسّسة التعليمية خواصّها؛ فمعيار نجاح المؤسّسة التعليمية هو ما تخلقه من أسئلة لدى طلبتها، كما ينبغي أن يتلازم البحث والتقليد، لا أن يطغى التقليد على البحث. فالسؤال ـ من قبيل الرؤيا ـ أمرٌ غير إرادي ولا يمكن نعته بالحلال والحرام، بل هو كالضيف يجب الترحيب به لا طرده، فهو ضيف على الذهن وعلى المجتمع العلمي، نعم يتسنى التقارب بين الحوزة والجامعة إذا ما تعاملا مع الأسئلة بذات الطريقة.

٣ـ التأليف باللغة العربية

ينبغي تعديل الموقع الرفيع الذي احتلّته اللغة العربية في الحوزة، فما يراه الطالب الجامعي اليوم من كتب الحوزة، إمّا رسائل عملية مدوّنة بلغة فقهية معقّدة لا تعكس مدى العناء الذي بُذل لإعدادها، وإمّا كتب خطابية وغير استدلالية؛ لأنّ أهم الآثار مكتوبة بالعربية. ناهيك عن أنّ عربية حوزة إيران ليست العربية المعاصرة ولا وقع لكتبنا العربية بين العرب، كما أنّ الحوزويين لا يدرسون الكتب الفارسية ويفضّلون النصوص

العربية، فمثلاً لم يدرّس كتاب المنهج الواقعي للسيد محمد حسين الطباطبائي في الحوزة، وبداية الحكمة هو النصّ البديل له، على الرغم من أنّ الأول أعمق من الثاني دون شك، لكنّه باللغة الفارسية، والثاني بالعربية، فهل لحق الشيخ المطهري أيّ ضرر من كتابته بالفارسية؟ هل تأليف الجامعيين كتبهم باللغة الإنجليزية أو الفرنسية يزيد من العمق العلمي لها؟ وهل يسهّل من أمر التبادل الثقافي مع الحوزة؟

لقد شاعت الكتابة بالفارسية اليوم في مجال الفلسفة والكلام أكثر من ذي قبل، مقارنةً بالفقه والأصول، وهما الأهم حوزوياً، فكون قرّاء الكتب الفقهية الاستدلالية فقهاء أو معرفة من يقرأ الفقه بالعربية وأنّ المصادر الفقهية مدونة بالعربية، لا يبرر اليوم لزوم كتابة الفقه والأصول باللغة العربية. وكما أنّ دروسنا باللغة الفارسية ينبغي أن تكون كتبنا فارسيةً أيضاً. تمرّ اليوم اللغة الفارسية باختبار تمكّنها من حمل العلوم الحديثة، وعلينا تفعيلها لحمل العلوم الحوزوية أيضاً ـ سواء الفقه والأصول والفلسفة والتفسير و.. ـ ولو نجح كتاب ما باللغة الفارسية، سيترجم إلى اللغات الأخرى، وعلينا بذل اهتمام أكبر بأبناء جلدتنا.

٤ـ آفات امتزاج العلم بالسلطة

هناك ثلاث آفات نتجت عن امتزاج العلم بالسلطة: ١ ـ تتكلم المؤسّسة الدينية بلغة السلطة لا بلغة المنطق. ٢ ـ كلما ضعفت حجّة الحوزة قوّت موقفها بالسلطة. ٣ ـ أصبحت المؤسّسة الدينية منظّرة للسلطة ومبرّرة لأفعالها؛ فبدل انتقاد السلطة وترشيدها بنظرياتها الحكومية، تفتي بما يروق السلطة أو تغلق باب النقاش في بعض المسائل النظرية.

فحين نجد أنّ مسألة ولاية الفقيه لا تناقش بشكل حرّ في الحوزة، ولا تطرح الآراء الموافقة والمخالفة لها، فهذا يدلّ على وجود حالة مرضية تجب معالجتها، ولا يمكن الاحتجاج بأنّ السلطة اليوم بأيدي حكّام صالحين ـ وهو كذلك ولا أشكّ في وطنيتهم ـ لكنّهم رغم ذلك بشر، ويحتاج البشر دائماً إلى النقد والنصيحة والإرشاد؛ فالسلطة التي ترى إلى جانبها جهازاً فكرياً وعلمياً يدعم ما يروقها ولا يقوّم أخطاءها الفكرية والعلمية، تكون أكثر عرضةً للخطأ من غيرها.

تحضرني قصتان حول هذا الموضوع؛ إحداهما لطيفة، والأخرى مرّة. أمّا القصة

الأولى، فقد تعرّض بعض النواب للنقد بعد انتخابات مجلس الخبراء؛ لانحيازهم إلى تيارات معينة، فجاء الردّ بأنّهم عدول؛ والعادل لا ينحاز. هذا استدلال غريب؛ فالعادل لا يعصي لكنّه قد يخطئ. والعادل يبقى إنساناً عادلاً لا ملاكاً عادلاً، وبما أنّه إنسان فهو معرّض لكثير من الأخطاء. وهذا الرد شكل من أشكال تبرير السلطة دون وجود مبرّر حقيقي.

أمّا القصة الثانية، فقد رأيت في أحد أعداد مجلة «نور العلم» مقالاً مفصّلاً، ينتقد فيه الشيخ أحمد آذري القمي ـ وهو من علماء الحوزة ـ سياسات البنك المركزي ويعتبرها مخالفة للإسلام ويدعو رئيس البنك لاتّباع النهج الإسلامي الصحيح، معتبراً كادره عاجزاً عن حلّ المشاكل الاقتصادية للبلد الإسلامي. ولا علاقة لنا الآن بمحتوى هذا النزاع، لكن صدور نقد كهذا من أحد علماء حوزة قم أمر إيجابي ومهم، ويا ليته تكرّر؛ ليكشف عدم تبعية المؤسّسة الدينية وخضوعها للسلطة، بل يجعل المؤسّسة الدينية ناقدة للسلطة ومقوّمة لها، ولا تبيع علمها لمصالح عابرة[٢].

٥ ـ آفة تربية الخطباء

لهذه الآفة بعدان: علمي وأخلاقي؛ أمّا الأخلاقي فهو الاهتمام بالمظهر وشيوع العناوين والألقاب؛ إذ يعود كلّ ما نرى من طعن في الواعظ غير المتعظ والعالم غير العامل، إلى مكانة الخطباء لدى الناس، إذ يشكّل أقلّ اختلاف بين كلام هؤلاء وعملهم صدمةً للناس جعل رجال الدين أنفسهم كالشمس في رابعة النهار؛ فإذا قاموا في الخفاء بسلوك يتعارض وما يتظاهرون به على المنبر، عليهم أن لا يتوقّعوا ثقة الناس بهم.

أمّا البُعد العلمي، فهو اتّباع هوى عامة الناس، وهي المعضلة التي يعتبرها الشيخ المطهري أخطر من السيل ومن لدغة العقرب؛ إذ تجعل هذه الآفة المؤسّسة الدينية ورجال الدين أتباعاً للناس بدل أن يكونوا روّادهم، ولا تسمح لهم بطرق كلّ باب، كما تصوّر كلّ فكرة جديدة على أنّها بدعة وشبهة، وتحرم الجميع ـ سواء رجال الدين أم عامة الناس ـ من التطوّر والتكامل، نعم فخرٌ للإنسان أن يكون إلى جانب عامة الناس، لكن ما الفخر في تبعيّتهم؟

أعلم أنّ هذا الكلام سيكون مدعاةً لغضب الكثيرين، لكنني أقول «الحق المرّ» محبةً بهم، ولا أريد إلا الإصلاح، ولا أطلب سوى رضا الله؛ فلم لا تتخذ المؤسّسة الدينية

موقفاً تجاه كلّ هذه التفاهات والتهاترات والخرافات التي تتردّد على المنابر وترد في الكتب، ولا ثمرة لها سوى ترويج التديّن الخرافي؟ في حين نجد كلّ هذا الانفعال تجاه القلّة التي تريد تنقيح الدين من الخرافات! ما الذي فعلته المؤسّسة الدينية لتنقيح الكتب الروائية؟ لو جمعنا بعض الروايات ونشرناها في كتاب سيكون أكثر الكتب عداءً للدين والثوريّة؛ فلم لا ينقد علماء المؤسّسة الدينية هذه الروايات؟ لا أقصد التصرّف بها دون إذن من مؤلّفها، فمهما كانت قيمتها التاريخية وكشفت للناس العقل الديني في فترة من الفترات، يجب أن تبقى على ما هي عليه، فقد اعتقد الناس بها وأحياناً عملوا بها، لكن إذا لم تكن المؤسّسة الدينية مؤمنة بها اليوم فلم لا تنقدها وتنقّحها؟ وأيّ عمل أهم من ذلك، يشغلها عنه؟ لقد أدّى القدماء ما عليهم، فلم لا يؤدّي أهل هذا العصر ما عليهم؟ هل الاهتمام بالخطابة والتعامل مع عامة الناس سلبهم قدرة القيام بذلك؟

راجعوا - مثلاً - كتاب «مفاتيح الجنان»، هل من عالم واحد اليوم في المؤسّسة الدينية يعتقد بأنّ سبب ألم الأسنان وجود حشرة فيها، ويجب الدعاء لخروج تلك الحشرة لتسكين الألم؟! في حين أنّ في هذا الكتاب دعاء بهذه الألفاظ[٣]. وهناك الكثير من نظيراتها في كتبنا الروائية، ويتوقع الجامعيون موقفاً علمياً من ذلك من الحوزويين. هل يقبل الحوزويون هذا الكلام أم يرفضونه؟ وإذا رفضوه، ما السبب في رفضهم؟ لم لا يحدّدون موقفهم بصراحة من العلم الحديث والأخلاق الحديثة والعالم الحديث؟ لم يعيدون طبع أمثال هذه الروايات ويقرؤونها أحياناً على المنابر، وحين تعرّضهم للانتقاد يقولون بأن لا سند لها وأنّها مجعولة؟ هل يكفي تنقيح الروايات الفقهية؟ ألسنا بحاجة إلى تنقيح الروايات الأخلاقية والعقائدية و..؟ فلم لا يسبق الحوزويون غيرهم فيتولّون أمر تنقيحها؟ لم يتركون نقدها لغيرهم حتى يصبح الدفاع عنها صعباً والقبول بذلك النقد أصعب؟

كنت أتحدّث يوماً إلى جمع من طلبة المؤسّسة الدينية في قم، أوائل الثورة. وقلت: جميعنا يقرّ بأنّ الكتب الموجودة في المؤسّسة الدينية ليست منقّحة، وفيها كثير من الإشكالات؛ فإذا لم تقوموا بتنقيحها تولّى الأمر غيركم، وستقفون على مفترق طريق: إن قبلتم بنقدهم وتنقيحهم سيقولون: لم لا تنقحوها بأنفسكم؟ وإن لم تقبلوا، فلن يتسنّى لكم الدفاع عنها. لقد ضربت لهم مثلاً، كتاب الأسفار الأربعة للملا صدرا - وهو بالمعنى

الأخص للكلمة لا يعدّ كتاباً دينياً . وقلت: الملا صدرا تكلّم كلاماً غير لائق عن النساء، وأيّده الملا هادي السبزواري في تعليقه على كلامه؛ فقال بأنّ النساء من الحيوانات؛ لأنّ ذاتهنّ من جنس الحيوانات وصورتهنّ بشرية فحسب، لكي لا يشمئز منهنّ الرجال، ويرغبون في نكاحهن(٤).

أحترم هذا الحكيم، لكن لا أحترم رأيه هذا؛ فهذا الكتاب يدرّس في حوزاتنا، وقد قلت للطلبة: في حال لم تنقدوه سينقده آخرون، فلا علاقة لهذا الكلام بالدين والإسلام وليس بآية أو رواية، بل هو غير إنساني وتافه. هل ندع الإهمال يصل إلى درجة تصبح هذه الخرافات فيها مقدّسة أيضاً، ولا يسع أحد الكلام خلافها؟ الكتب الحوزوية كالعلوم الحوزوية، ليس فيها مقدس وينبغي تهذيبها. لقد شرعوا اليوم في تصحيح الكتب القديمة لكن دون تهذيبها أو تنقيحها أو نقدها، والتصحيح لوحده يقدّم لنا مادة غير نقية، فحفاظاً للدين من تحوّله إلى أثر تاريخي ومتحفي ينبغي تهذيب هذه الكتب ونقدها وفصل الغث منها عن السمين، وحذف ما لا ينفع منها بالنقد.

في حين، لا وجود لأيّ كتاب جامعي مقدس، بل هناك كتب تاريخية لا تتمتع اليوم بقيمة علمية، ويعاد طبعها لقيمتها التاريخية فحسب، لكن لا وجود لكتاب محشوّ بالأخطاء يعاد طبعه ويدعى لمطالعته ويدرّس مع كلّ ما فيه من أخطاء.

أهم أوجه الوحدة بين المؤسّسة الدينية والجامعة، هو وحدة المنهج النقدي التي تستتبع الاتحاد في المجالات الأخرى أيضاً؛ فلو تعاملت هاتان المؤسّستان مع الأسئلة والعلوم بطريقة واحدة، لتمكّنتا من إكمال بعضهما البعض. ولا تتحقق الوحدة بين الحوزة والجامعة بدخول عدد من طلبة الجامعة إلى المؤسّسة الدينية ـ وإن كان جيداً ـ أو العكس ـ وهو جيد أيضاً ـ أو أن تدرّس العلوم الحوزوية في الجامعة أو العكس، فلا تتعدّى كلّ هذه الأمور صورة المسألة، ولا تتحقق الوحدة الحقيقية إلا من خلال وحدة المنهج.

أذكر مثالاً آخر: يوم أمس كان يوم المرأة، وكثيراً ما يدور فيه الحديث في الإعلام وعلى المنابر عن مكانة المرأة وحقوقها واهتمام الإسلام بها، وكلّنا يعلم بأنّ كثيراً من هذا الحديث خطابي لا يستند إلى أساس؛ فعلى المؤسّسة الدينية تحديد موقفها بوضوح حيال الروايات المختلفة التي وردت حول المرأة وتناقلها المحدّثون، وعليها إيضاح موقفها من الروايات التي لا يجرؤ أحد على قراءة واحدة منها على المنبر.

لا يجوز أن تبحث المؤسسة العلمية عن طرق لتخدير الألم وتسكينه، بل ينبغي أن تبحث عن علاج له. لعلّ هذه الطرق تنفع في السياسة لكنّها غير نافعة في العلم، فحين تمتزج المؤسسة العلمية بالخطابة تسلك طريق الاحتياط خشية قول شيء يتسبّب في خروج الناس من الدين. يجب أن أقولها صراحة: الحوزة ليست مسؤولة عن إيمان الناس، بل مسؤولة عن تعليم الدين، ومن آفات الفكر الخطابي والمنبري أنّه يجنح إلى الاستعراض؛ فلو سافرتم إلى أيّ بلد ودرستم أيّ دين، لوجدتم الوضعية نفسها قائمة؛ فقد ذهبت العام الماضي إلى إحدى كنائس نيويورك واستمعت إلى مواعظ القسّ؛ فوجدته يتحدّث عن أمور لو حذفنا منها بضع عبارات، كـ «يسوع ربنا»، لأمكننا إلقاءها في إيران أيضاً. كان كلامه بعيداً كلّ البعد عن تعاليم المسيحية الأصيلة وعن الأصولية المسيحية، وكان طرحه بصيغة تروق لعامة الناس اليوم، لكن لا يؤيد الخواص طريقة الطرح هذه، فجمال الدين ذاتي ولا يحتاج إلى رتوش.

أتت هيئة كويبية في الأيام الأولى من انتصار الثورة، والتقت السيد محمود الطالقاني، ثمّ جاء في الإعلام ـ نقلاً عن الناطق باسم المنافقين ـ أنّه عرض عليهم الإسلام، فقال الكويبيون: إذا كان هذا هو الإسلام فجميعنا مسلمون. قد يتصوّر الإنسان في الوهلة الأولى بأنّه عمل رائع ويحتاج إلى مهارة عالية، ليتمكّن الإنسان من عرض الإسلام بهذه الصورة، لكنني أجده خطابياً وتنميقاً لا يليق ذلك بالعالم وإن كانت نيته صادقة، علماً بأنّي لم أصدّق هذه القصة، وذكرتها للمثال فقط، وعلى حد تعبير الشاعر: إن لم يصدر هذا الكلام من جالينوس فردّي ليس عليه.

النقطة الأخيرة التي أودّ التنويه إليها أنّ التقوى والصلاح المتوقع من رجال الدين ـ بما هم رجال دين ـ ليس مرجوّاً من غيرهم، لا أن يدعوا الناس إلى العزوف عن الدنيا وينهمكون هم فيها. لا يتصوّر أحد أنّي أريد القدح بالحوزة، أو إثبات كمال للجامعة. أبداً، كل ما في الأمر، أنّي أريد الإصلاح والتقريب بين هاتين المؤسستين.

خاتمة المطاف

انطلقت في حديثي من أنّ الحوزة استولت على السلطة، وسلكت طريق التبشير والخطابة وقالت بقداسة علومها، بينما ابتعدت الجامعة عن جميع ذلك، فسواء كانت

هذه الأمور إيجابية أم سلبية، لابدّ لتقاربهما من الانتباه جيداً إليها.

الخطوات العملية التي ينبغي للحوزة القيام بها، هي: ترك المجاملة والمداراة والمحاباة في المعرفة الدينية، وعدم اعتبار أيّ سؤال شبهة، وأن لا تعمل أو تتكلّم لصالح السلطة، ولا تسمّي المعرفة البشرية غير بشرية، وأن لا تحلّ الخطابة محلّ البرهان والاستدلال، ولا تتعامل مع الأمور الدينية بشكل انتقائي، وأن تطرح الدين بأسلوب علمي، لا أن تتبع ما يرغب به العوام، ولا تهتم بتنميق الدين، ولا تتكلّم بلسان السلطة، وأن تدعو إلى الصلاح والتقوى بعملها لا بلسانها. وإذا تحققت هذه الوحدة المنهجية بين الحوزة والجامعة فستنتهي بهما إلى الوحدة المباركة، ونحن بانتظار ذلك.

الهوامش

(١) «شهيد جاويد» للراحل الشيخ صالحي نجف آبادي، الذي تناول فيه حركة الإمام الحسين عليه السلام.

(٢) بالمناسبة، كلام رئيس البنك المركزي - حيث قال: «إنّ القوانين الاقتصادية لا علاقة لها بالأيديولوجيا» - كلام محكم وصحيح، وإن لم يقل ذلك في مقام الردّ على ذلك النقد، لكنّه احتوى الجواب كلّه، ويكشف جلياً جذور الفوارق بين العلم والأيديولوجيا، أي إنّ الأيديولوجيات لا تحدّد قوانين العالم الخارجي، والعالم لا يدار كما ترغب الأيديولوجيات، بل يتبع جريان الأمور في العالم الخارجي القوى الخارجية والواقعية.

(٣) روي أيضاً، أنّه يضع عوداً أو حديدة على السن ويرقيه من جانبه سبع مرات، ويقول: بسم الله الرحمن الرحيم. العجب كلّ العجب دودة تكون في الفم، تأكل العظم وتترل الدم. أنا الراقي والله الشافي والكافي، لا إله إلا الله والحمد لله ربّ العالمين، وإذا قتلتم نفساً فادارأتم فيها... - إلى - لعلّكم تعقلون. انظر: الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان: ٧٧٤، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٩٢م.

(٤) «ومنها تولد الحيوانات المختلفة... بعضها للأكل... وبعضها للركوب والزينة... وبعضها للحمل... وبعضها للتجمّل والراحة... وبعضها للنكاح... وبعضها للملابس والبيت والأثاث...»، الأسفار الأربعة ٧: ١٣٦، فصل: ١٣، نشر مكتبة مصطفوي؛ وقد علّق الملا هادي السبزواري في نفس الصفحة بقوله: «في إدراجها في سلك الحيوانات إيماء لطيف إلى أنّ النساء لضعف عقولهنّ وجمودهن على إدراك الجزئيات، ورغبتهن إلى زخارف الدنيا، كدن أن يلتحقن بالحيوانات

الصامتة حقاً وصدقاً، أغلبهن سيرتهنّ الدواب، ولكن كساهن الله صورة الإنسان، لئلا يشمئز عن صحبتهن، ويرغب في نكاحهن، ومن هنا غلب في شرعنا المطهر جانب الرجال، وسلّطهم عليهنّ في كثير من الأحكام، كالطلاق والنشوز وإدخال الضرر على الضرر..».

الحوزة والجامعة
غزو المثقف البائس ومواجهة الخط الأصيل

الشيخ محسن غرويان (*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

من أهمّ الأمور وأكثرها قداسةً في إحياء شخصيّة من الشخصيات، أنْ ندافع عن حقيقتها المتمثلة بأفكارها وآرائها، ويجدر بنا في هذه المناسبة إحياء فكر الإمام الباقر﵇ في مثل هذا النوع من المحافل. ويمكن تبيين أفكار أئمتنا وتعظيمها وإحيائها بطريقتين: الأولى أن نتوجّه مباشرة إلى تلك الأفكار والأسس ونعمل على شرحها وتفسيرها. والأخرى أن نقف بوجه الهجمات التي تتعرّض لها تلك الأسس والأفكار. ونرى في مثل هذه المناسبة المباركة والسعيدة أن نقوم بواجب إحياء أفكار الإمام الباقر بما يتناسب وعصرنا الحاضر.

نشهد حاليّاً هجمةً شرسة ضدّ أفكار أئمّة التشيّع﵈ وأصل التديّن الذي رفع لواؤه على عاتق الأنبياء والأئمّة المعصومين كافّة، حيث يتعرّض للهجوم كلُّ الذين أفنوا أعمارهم وكيانهم وكلّ ما يملكونه من أجل نشر العلوم الباقرية وبيانها وتفسيرها، ويتمّ التشكيك بهم واتهامهم، بل ويُفترى عليهم. أليس من واجبنا الديني والشرعي في مثل هذه الظروف أنْ نقف أمام هذه الهجمات بكلّ ما نملك وبكلّ ما أُوتينا من قوّة؟ وأن ندافع عن بيضة الإسلام ورقعة الدين والتديّن والقرآن والوحي وحملته ومن يعمل على شرحه وتفسيره وصيانته وحفظه؟ وغايتنا هنا بيان بعض المسائل فيما يتعلّق بكلمة (الدكتور عبد

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في الأصول والفلسفة؛ وأستاذ في مؤسسة الإمام الخميني التي يشرف عليها الشيخ مصباح اليزدي، كانت له مساهمات مشهودة في نقد الحركة الإصلاحية في إيران، سيما على صعيد الدراسات الفكرية السياسية والفلسفية الجديدة، له عدد كبير من المؤلفات.

الكريم سروش) التي ألقاها مؤخراً في جامعة إصفهان. وقبل كلّ شيء من الضروري أن نقدّم عدّة نقاط، ومن ثمّ نتعرّض لنصّ كلامه وما يمكن نقده منه.

مداخل هامة:

١ـ نقد القول أم القائل؟

لا شأنَ لنا في البحث والنقد العلمي بالقائل، بل نتعرّض في ذلك إلى القول فقط، فيشمل نقدنا كلّ من يتكلم أو يتفوّه بما نخضعه لمجهر النقد والتحقيق، لكن بما أن الدكتور عبد الكريم سروش يُعدّ من الشخصيّات البارزة، ونراه يصدع بهذه الأفكار والتشكيكات في محافل البلاد، ويجهر بها فوق المنابر، ويعمل على شرحها وبيانها بأفضل الطرق وأنجع الوسائل وأكثرها تأثيراً، فقد ارتأينا التصريحَ باسمه، وإلا فإنّ بحثنا علميّ وتنظيريّ بحت ويشمل كلّ من يقول بما يقوله (الدكتور سروش) ويتبنّاه.

٢ـ التشكيك وتأثيره على استحكام الأفكار

المقدّمة الأخرى التي يجدر بنا الإشارة إليها ونلفت انتباه جيل الشباب والجامعيين والطلاب وجميع الذين يهتمّون بالمسائل الدينيّة والإيمان والمذهب والقرآن إليها، أننا نخشى من أصل التشكيك وإثارة التساؤلات، في حين لا ينبغي الخوف من التشكيك (وهو ما سنوضحه فيما بعد وتتعرّض له طبقة خاصّة هي طبقة المختصّين)، حيث تخضع للتشكيك حتى البديهيّات من الأمور، ولم يسلم من ذلك حتى أصل امتناع اجتماع النقيضين، حيث ذهب هيجل وقامت دعائم فلسفة الديالكتيك على أساس رفض امتناع التناقض؛ فلذلك لا ينبغي للتشكيك أن يخيفنا، ولو قيل مثلاً: قد تمّ التشكيك بالله سبحانه وتعالى! فلا ينبغي لهذا التشكيك أن يزعزع عقيدتنا بوجوده سبحانه وتعالى، فإنّ مجرّد التشكيك بمسألةٍ أو حقيقة لا يقلّل من قيمتها واعتبارها، وإلا فإنّ نفس التشكيك والنقد قد يتعرّض للنقد والتشكيك فيسقط عن الاعتبار أيضاً، فلا يستقرّ عندها حجرٌ على حجرٍ؛ وعليه لابدّ من اعتماد الاستدلال والبراهين في أيّ مسألة، فمجرّد التشكيك بالفقه لا يثبتُ شيئاً، بل هناك معايير وموازين لإثبات أو نفي مسألةٍ من المسائل سواء كانت منطقيّة أم عقليّة أم فلسفيّة أم غيرها، ولابدّ من إثبات أو نفي كل مسألة

بأساليبها الخاصة، ومجرّد أنْ يقوم عالم غربي مثل (هاسبرز) بذكر بعض الأمور في ردّ الأدلة المقامة على وجود الله سبحانه وتعالى لا يقدّم أو يؤخر شيئاً، ولا يكفي بمجرّده لإنكار الله عز وجل؛ فهناك من يرى مجرّد كتابة نقدٍ أو ردّ على شيء دليلاً على وجود ضعف في أدلّة ذلك الشيء، في حين أنّ الأمر ليس كذلك.

٣ ـ سؤالٌ وجيه أم مجرّد ثرثرة؟

هل إثارة الشبهات والتساؤلات أمرٌ مستحسن أم قبيح؟ هناك من يعتبر نفس إثارة التساؤلات وعلامات الاستفهام وإلقاء الشبهات في الأذهان فناً قائماً بذاته، ويعدّ كثرة الاستفسارات ـ حتى لو كانت في البديهيّات ـ من الأمور الممدوحة! فهل للاستفهام قداسة بما هو استفهام؟

الحقيقة أنه لا يمكن عدّ ذلك صحيحاً؛ فقد كانت التساؤلات والتشكيكات تثار منذ القدم، ولسنا نتنازع في تسمية (السؤال) أو (الشبهة) التي يثيرها الدكتور سروش، فسواء سمّيناه سؤالاً أم شبهة ـ وتجاوزنا هذا النزاع اللفظي ـ فقد كان هذا الأمر قائماً منذ القدم؛ فقد كان غورغياس رائد الشكّاكين في العالم، وقامت الفلسفة السفسطائيّة على أساس التشكيك، وكان عمل غورغياس ـ وهو رأس السفسطائيين في العالم ـ يقوم على أساس إثارة الشبهات والتشكيكات، بل وصل الأمر بأحدهم إلى التشكيك في شكّه! وهذه هيَ قمّة الشك.

إذن، لا قيمة لمجرّد إثارة الشك، ولا يمكن اعتبار التشكيك فناً يحتم علينا شحن الأذهان بالشبهات وإدارة ظهورنا لأولئك المساكين الذين حشونا أدمغتهم بأنواع التشكيكات. والحقيقة أننا نرى أنّ مجرّد أداء التشكيك إلى تجريد المقدّسات من قداستها، لا يجعله ذا قيمة واعتبار، وللأسف الشديد هذا هو المنهج الذي يؤكّد عليه الدكتور سروش في أعماله كافّة.

٤ ـ تدريب أم إضعاف أم إبادة؟!

إننا نؤمن ـ على نحو الموجبة الجزئية ـ بضرورة إثارة الشبهات والتساؤلات أحياناً بغية تحفيز الأذهان وشحذها وجعلها صعبة المراس، فهذا مقبول في موضعه، لكن أين ومتى

ينبغي لنا طرح التساؤلات؟ ومتى يتعيّنُ علينا إثارة الأذهان وتحفيزها نحو الشبهات؟ ولتوضيح ذلك نذكر مثالاً: لنفترض أننا قادة في معسكرٍ للجيش ونريد للجنود أن يكونوا على أهبّة الاستعداد دائماً، فنتواطأ فيما بيننا ـ مثلاً ـ على إزعاجهم ليلاً بإطلاق بعض العيارات الناريّة في الهواء لاختبار جهوزيّتهم واستعدادهم في سرعة أخذ مواضعهم والعثور على أسلحتهم؛ ليتمكّنوا ـ عند الحاجة وإذا جدّ الجدُّ ـ من الدفاع عن مواقعهم، فهذه فكرة جيّدة وعملٌ مستحسن وممدوح. لكن لو قمنا بتوجيه الرصاص الحيّ إلى صدورهم وأجسادهم ممّا يؤدّي إلى قتلهم، أو في الأقل إلى جرحهم وإعاقتهم وإضعافهم، ويؤدّي إلى عجزهم وقعودهم عن القتال إذا هاجمهم العدوّ فيما بعد واجتاح حدودهم وثغورهم، فهل يسمّى هذا الأمر إثارةً لاختبارهم ووسيلةً لتعزيز كفاءاتهم القتاليّة؟! أم أنه إبادة لجيشنا الباسل؟

فأحياناً تبدو الأسئلة التي يلقيها الدكتور سروش على الجامعيين من هذا القبيل، أي أنه يستهدف أصل كفاءة الشباب الدينيّة وإيمانهم واعتقادهم، ويوجّه نيرانه إلى تلك الطاقة والقوّة التي نريد تعزيزها وشحذها وإعدادها عندهم للاستفادة منها وتوظيفها في الدفاع عن الدين والأخلاق والقيم الحيويّة والإسلامية والمذهبيّة والدينيّة، أي أنه يصوّب فوهة سلاحه إلى هذه الأسس والتساؤل عما إذا كانت لها قيمة أم أنها فاقدة لذلك؟ وهل للوحي قيمة أم لا؟ وهل من الصحيح أن نفسّر الوحي أم لا؟ وفي الحقيقة لا يسعنا تسمية هذا النوع من التساؤلات تدريباً للقوى وتمريناً للطاقات والكفاءات؛ لأنها تستهدف ذات القوى والكفاءات وتسدّد الضربة القاضية لها، وللأسف الشديد نشاهد حالياً بعض النماذج من الشباب الذين استمعوا لعدد من محاضراته فانتهى بهم المطافُ إلى ترك الصلاة! وهناك من لم يبق لديه أيّ إيمان بالمعتقدات الدينيّة! حتى أخذ يتخبّط في الفراغ، وينقل أحياناً أن فلاناً الجامعي يغرق في البكاء ويقول: لم أعد أؤمن بشيء أو أثق بشيء، ولم تعد قدمي قادرة على الوقوف على أرضٍ صلبة!!

وقد صادف أمس أن ركبت سيّارة أجرة، وكان السائق يستمع إلى محاضرة للدكتور علي شريعتي، فسألته عمّا إذا كانت المحاضرة تبث من الإذاعة أم من شريطٍ مسجّل؟ فأجابني: وهل تبث الإذاعة مثل هذه الأشرطة؟! ثم أضاف قائلاً: لقد وصل بي الأمر إلى الفراغ المحض والمطلق! وبما أن الفرصة كانت قليلة ولم يكن الوقت كافياً

للبحث والاستدلال الفلسفي العميق والتفصيلي، اكتفيت بالقول: هل تعتبر هذه السيارة التي تقودها فراغاً مطلقاً؟! وهل تعتبر هذا المقوَد الذي تديره بيدك ذات اليمين وذات الشمال فراغاً بحتاً؟ وهل ترى الأجرة التي ستأخذها مني عدماً محضاً؟! ثمّ أضفتُ: لو أنك وصلت إلى الفراغ المطلق لاعتبرت جميع هذه الأمور فراغاً! وقد أردت من وراء ذلك تنبيهه وتحفيز ذهنه في العثور على البداية التي عليه أن ينطلق منها ليرى أنّ كثيراً من الأمور ليست فراغاً أو عدماً ومنها المعتقدات أيضاً، مثل ديكارت الذي بدأ من الشك حتى بلغ اليقين.

والذي أريد قوله: لو أننا ألقينا محاضرةً وذكرنا شيئاً أدّى بشاب إلى الفراغ المطلق، هل يكون ذلك إنجازاً وعملاً إبداعيّاً من قبلنا؟! وهل هذا هو التساؤل الممدوح والمستحسن؟ وهل هذا هو العمل الذي قام به سقراط حتى أخذ الدكتور سروش يتبجّح به ويفخر؟!

٥ـ الطنطنة السقراطية:

ذكر الدكتور سروش في إحدى محاضراته أو كتاباته نقلاً عن سقراط أنه قال: (أنا لست سوى ذبابة تحاول إيقاظ النائمين بطنينها)! وأبدى حينها إعجابه بهذه العبارة، فإذا كان المراد من ذلك أن نفس الطنطنة في مجتمع أو جماعة فكريّة وفلسفية ذو قيمة، فهذا ما لا نقبله على إطلاقه؛ لأن الإنسان يحتاج إلى الراحة والاسترخاء أحياناً، وعندها لا تنفعه الطنطنة بل تزعجه وتعكر صفوَ مزاجه وتؤذيه، أو كالشخص الذي يعاني من الإرهاق وقلّة النوم ونصحه الطبيب بالراحة، فلو طنطن الذباب في أذنيه وأيقظه من النوم ربما قضى عليه! فهل يكون هذا الطنين محبّذاً؟! إذاً يمكن الجدال في ذلك، وهذه النماذج الشاعريّة والخياليّة لا تؤدّي إلى شيء! وعلى الذي يؤدّي دورَ الذبابة أن يُدركَ من خلال تنقيح المناط أنّ هذا الدور لا يختصّ بالذبابة، بل كان الحقّ والباطل يؤدّيان هذا الدور تجاه بعضهما البعض على طول الخط، إذ يطنطن الحقُّ في أذن الباطل ويطنطن الباطل في أذن الحقّ على الدوام! فهل تقدّم هذه الطنطنة بمجرّدها شيئاً أو تؤخره؟ وهل يصحّ هذا أم لا يصحّ؟ لا يوضح هذا التشبيه ذلك! وقد دأب الفراعنة وأنصار معاوية ويزيد على الطنطنة عبر التاريخ، وفي المقابل كان دعاة الحق ـ وهم الأنبياءُ والأئمةعليهم السلام ـ يقومون

بالطنطنة في آذانهم، لكن من منهم كان مع الحق؟ وأيهم كان على باطل؟ هذا ما لا تتكفلّ الطنطنة ذاتها بالإجابة عنه، وإنما نحتاج في إثبات الحقّ والباطل وتمييزهما عن بعضها إلى موازين ومعايير أخرى، وليست هذه سوى مغالطة أخرى نواجهها أحياناً.

علينا الالتفات إلى أننا قد نعجبُ ببعض الأمور أحياناً، إلا أن مجرّد إعجابنا بها لا ينهض دليلاً على حقيّتها أو صحّتها؛ فقد تتحلّق حولك جماعة، فتعمل على إلقاء بعض الطنطنات في آذان بعض الشباب، وربما أعجبت الطنطنات بعضهم، وهذا أمرٌ طبيعي؛ لأنّ جيل الشباب منجذبٌ بطبعه إلى ما يحيط به في المجتمع من أنواع الإثارة والحرارة الفكريّة، لكنّ مكمن البحث في النتيجة والغاية التي نستفيدها من وراء ذلك، وهنا نصل إلى هذه النتيجة وهي أن أداء دور الذبابة لا يحظى بقيمةٍ ذاتيّة ولا يثبت شيئاً؛ لأنّ الطنطنة يمكنها الصدور من كلا الجهتين المتخاصمتين، وعليك تحديد موقفك المتوازن لا على أساس مجرّد صدور الطنطنة منهما، وهذا أسلوبٌ آخر نلاحظه للأسف الشديد في منهج الدكتور سروش، وقد استهوى عدداً من الأشخاص.

ويبدو لنا أنّ مبدأ التشكيك لدى الدكتور وأساليبه تقوم على سلسلة من المبادئ الفكريّة التي تؤدّي إلى الشكّ في كلّ شيء، وقد تصوّر أن تعكير الأجواء وإحداث التغيير في الوضع القائم مطلوبٌ على كلّ حال، وهو نفس الكلام الذي كان يتردّد على ألسنة الماركسيين من ضرورة أن يقوم (النقيض) على كلّ (طرح) للوصول إلى (النتيجة)، دون أن يدركوا ما إذا كان ذلك يؤدّي دائماً إلى نتائج صحيحة أم لا، أو أنه يمكن تمييز الحقّ من الباطل بالاعتماد على الرؤية التاريخيّة؛ فهذا إشكالٌ آخر نوجّهه إلى أسسه وأساليبه الفكريّة.

ونذكر فيما يتعلق بأسلوبه مثالاً آخر لتوضيح المسألة بشكلٍ أكثر، وقد ذكرت هذا المثال ذات مرّة تعليقاً على محاضرته التي ألقاها على الجامعيين في محافظة جيلان حول التحقيق والتقليد، وإنما أكرّر هذا المثال هنا لكونه مثالاً بليغاً: لو فرض أنني أحاول تعريضكم لبعض السموم أو الميكروبات المضعّفة بغية تقوية جهاز المناعة عندكم لمقاومة بعض الغازات السّامّة أو الميكروبات القاتلة، وكانت هذه العمليّة بحاجة إلى تعاونكم مثلاً وأن تكونوا على استعداد لتقبّلها، وإلا لم تنجح في تأثير مفعولها، فهل من العقل أن أقوم بتعريضكم لهذا الغاز السّام أو هذه الميكروبات في الخفاء ودون أن

أحيطكم علماً بما عليكم القيام به للحيلولة دون الابتلاء بأعراض هذا الغاز والميكروبات أو أن أجهّز ـ في الحدّ الأدنى ـ طاقماً محترفاً من الخبراء للقيام بعمليات الإسعاف والإجراءات الضروريّة عند الحاجة وبروز الخطر؟! وإذا قمت بهذه العملية ولم تتمكّن قوات الطوارئ من إسعافكم إلا بعد هلاك الكثير منكم، وإذا سئلت عن سبب فعلتي وأجبتهم بأنّ الغاية من ورائها كانت تقوية جهاز المناعة عندكم، ولم يكن عندي من قصدٍ سوى فعل الخير! فهل يقبل العقلاءُ منّي ذلك؟ وهذا ما يصدّر به الدكتور سروش جميع محاضراته ويختمها قائلاً: إنه إنما يقول ذلك إشفاقاً وقصداً إلى الخير!! ونحن نقول: إنّ هذه الطريقة غير صحيحة وفيها إشكال حتى إذا كان قصدكم مقدّساً في ذاته، لأنك إنما تطرح هذه المسائل على مسامع طلاب الجامعات وفيهم من يدرس الفيزياء أو الميكانيك أو الطب أو الكهرباء أو الأحياء، وإن الكثير منهم لم يجد الفرصة المناسبة التي تمكّنه من قراءة حتى كتاب دينيّ واحد، بل هناك منهم من لم يقرأ كتاباً في الفلسفة، فهل يمكن إلقاء الشبهات العقائديّة والفلسفيّة المعقدة في مثل هذا الوسط الجامعي؟!

٦ـ التعريف بالحوزات العلمية:

نلاحظ تجمّع عدد من الطلاب الجامعي في جامعة إصفهان من مختلف الفروع ليستمعوا إلى محاضرته حول وحدة الحوزة والجامعة، ويتطرّق سروش في هذا الجمع إلى الحديث حول الفقه والأصول وعلم الرّجال ودراية الحديث ونهج البلاغة والمنطق والفلسفة وسائر العلوم الحوزويّة، ويضيف أنّ هؤلاء السّادة يكتبون الرسائل! فيتصوّر الجامعي الذي يدرس في فرع الفيزياء والميكانيك صحّة هذا الكلام برمّته! وذلك أنه يعلم إجمالاً بوجود الرسائل العمليّة في الحوزات العلميّة، لكن أكثر هؤلاء الجامعيين ـ كما أسلفت ـ لم يطالعوا غير كتبهم الجامعيّة؛ ولذلك يذهب جلّهم إلى تصديقه؛ فحينما يتحدّث عن المراجع وجميع الحوزويين وأنهم يكتبون الرسائل حينما يبلغون المراتب العلميّة العالية في الحوزة! فكيف يكون انطباع الجامعي عند سماعه لمثل هذا الكلام؟

وفقاً لمعلوماته البسيطة يتصوّر أنّ الرسالة هي ذلك الكتاب الذي يتحدّث حول عدد ركعات صلاة الصبح والظهر وأن المسافر يقصر في الصلاة، أو يتصوّر أن جميع

أبواب تلك الرّسالة عبارة عن الطهارة والمطهّرات والدماء الثلاثة، إلى غير ذلك من الكلام الذي تلوكه الألسن! فهذه هي الرسالة العمليّة في تصوّرهم والتي يكرّس عالم الدين حياته ويصبّ كلّ جهوده لكتابتها، لا أكثرَ من ذلك!!

هذه أباطيل يخجل الإنسانُ أحياناً من تضييع وقته في توضيحها، وبيان أنّ الرسالة العمليّة إنجاز علمي يحتاج إلى بذل الجهد والمشقة! فجميع الذين يدركون واقع الأمر يعلمون ما يعانيه الفقيه والوقت الذي يخصّصه والدقّة التي يبذلها ليتمكّن من كتابة مصنفٍ في الفقه الاستدلالي.

من الجموع الغفيرة التي تنتسب إلى الحوزة العلمية وتخوض هذا الماراتون الطويل لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا النزر القليل منهم، ممّا يؤكد مدى صعوبة الوصول إلى هذه المرتبة العلميّة التي لا يمكن نيلها إلا بشقّ الأنفس. فهل يصحّ بعد ذلك إظهار هذا المجهود الكبير بهذا الأسلوب وتبسيطه في أعين أولئك الذين لا يعرفون معنى الاجتهاد في الغالب، وما هي مقدّماته وأساليبه والكتب التي يتوقف الاستنباط على قراءتها؟! إلا أننا أحياناً نتصوّر خطأً بساطة الأحكام الشرعيّة، في حين لو أراد شخصٌ الإحاطة بجميع تفاصيل الأحكام الاجتهاديّة ودقائقها وظرائفها بحيث يغدو بإمكانه أن يدّعي معرفته بتعاليم الدين الإسلامي ويُقيم الدليل على ادّعائه هذا، يتعيّن عليه أن يتجرّع مرارة المعاناة لسنوات طويلة ويستثمر كل طاقاته الفكريّة ليصل إلى مرحلة الاجتهاد، وطبعاً لا يسع من هو خارج هذه الحلبة أن يستشعر ذلك!

ومع ذلك كلّه، يسمح هذا الدكتور لنفسه بإلقاء هذه الأمور على مسامع جماعة لا تدرك معنى الاجتهاد في الغالب وما هي مقدّماته والأعوام التي يتعين على المجتهد أن يعاني فيها للوصول إليه، ثمّ يقول: إنّ هؤلاء السادة يتصوّرون أنفسهم آلهة ويسمحون لأنفسهم بإبداء الرأي في كلّ شيءٍ وليس على الآخرين سوى الإذعان والسمع والطاعة! فهل يصحّ تصوير المراجع والمجتهدين وعلماء الدين بهذه الصورة؟! وهم الذين يفقدون بصرهم في الغالب بسبب كثرة مطالعاتهم في السنين السابقة، وكما قال صدر المتألهين: (تجفّ رطوبة أدمغتهم فيصابون بالرعاش نتيجة لذلك)! فلماذا نأتي ونختزل جهودهم بكتابة الرسائل العمليّة التي يتحدّثون فيها عن الحلال والحرام! ونضيف إلى ذلك اتهامهم بالتربّع على عرش الألوهيّة وفرض الطاعة على من سواهم؟! أليس هذا كلاماً صبيانيّاً

يراد به التمويه على العامة؟! نحن نرى أن هذا تحريفٌ للحقائق لا يستحقّ منا إهدار الوقت في الإجابة عنه.

فما هو السبب الذي يدعوه للذهاب إلى أمكنة لا تدرك هذه الجزئيات والتفاصيل بغية قلب الحقائق وتشويهها؟! إنّ هذا الأسلوب شبيه بما لو قمت بتسطيح الطب وقلت مثلاً: لو شكا ولدي من الصداع يكفي أن أعطيه بعض أقراص البندول فيبرأ من ساعته! وإذا أحسّ بألمٍ في صدره وعانى سعالاً شديداً اشتريت له عقار الاكسبكتورانت من أقرب صيدليّة وينتهي كلّ شيء! فعليكم أنتم أيضاً فعل الشيء نفسه ولا تقربوا الأطباء، فإنهم لا يفقهون شيئاً؟ صحيحٌ أن هذه الأقوال يتمّ تداولها بين العوام، لكن حينما يراد للكلام أن يكون منطقيّاً لا يسعنا التفوّه بمثل هذا! إنّ الذي يقوله الدكتور سروش بشأن الرسائل العمليّة وأنّ كلّ ما يتم تداوله في الحوزة العلميّة هو الفقه والأصول، ولا ينتج من هذين العلمين سوى الرسائل العمليّة التي تتضمّن أربع مسائل في الحلال والحرام، أو بيان عدد ركعات الصلاة لا أكثر! فهذا مثل تسفيه علم الطب وحصره في بعض العقاقير وزرق الحقن!

٧ـ السلوك الانفعالي!!

ومن جملة الأمور التي ينبغي الإشارة لها في مقدّمة البحث أنّ بعضهم يقول: إنّ ما يقوم به الدكتور سروش فاعليّ على الدوام، في حين أنّ ما تقومون به ـ أنتم الحوزويون ـ انفعاليّ! ولا ينبغي أن يكون الأمر كذلك، فالذي ينطلق من موضع الفاعل غالبٌ دائماً، والذي ينطلق من المواقع الانفعاليّة مقهور دائماً ولا ينبغي الاستماع إلى كلامه!!

وهذا أيضاً لا يعدو أن يكون مغالطةً لا تصحّ بحالٍ من الأحوال، فهل كلّ من تصرّف من منطلق الفاعليّة كان تصرّفه صحيحاً مهما كان فعله وسلوكه وقوله؟! وكلّ من تصرّف من منطلق الانفعال لا يكون موقفه صحيحاً حتى لو كان الداعي لانفعاله وردّ فعله أمراً منكراً لا يصحّ السكوت عليه؟! هذه مغالطات وقع فيها الكثير فأخذ يردّد مثل هذه الكلمات قائلاً: إن موقف الدكتور سروش ينطلق من موقع الفعل وموقف العلماء مجرّد ردّ لهذا الفعل! أي أنه مؤثرٌ وهم متأثرون!

لنفترض أنني قمت الآن بفتح الغاز السّام والقاتل عليكم، فمن الطبيعي حينها أن

تنفعلوا جميعاً، أو يأتي شخصٌ آخر ويبادر فوراً إلى نشر غازات مضادّة للسم ليبطل مفعول عملي، وعندها سأكون في هذه الحالة فاعلاً ومن عمل على إنقاذكم منفعلاً. فهنا نتساءل: سلوكُ أيّ منا يقوم على الموازين العقليّة الصحيحة؟ هل أكون محقاً في تسميمكم لمجرّد كوني فاعلاً؟ وهل يكون الآخر مبطلاً في إنقاذكم لمجرّد كونه منفعلاً؟!

إنّ الدكتور سروش ـ يعمل من خلال محاضراته ومقالاته ـ على تشويش أفكار الشباب وبثّ اليأس في نفوسهم، ومن الضروري أن يبرز بعض العلماء ليبطلوا الأثر السّيئ الذي يتركه على المجتمع. وأما مجرد الفعل وردّ الفعل فلا يثبت حقاً ولا باطلاً، ومن يدّعي ذلك فهو مغالط، وعلينا أن لا ننخدع بمثل هذه المغالطات. مثلاً: دائماً ما يقوم نشاط وزارة الصحّة في كلّ مجتمع على الانفعال، فحينما ينتشر فيروس أو ميكروب، تعمل هذه الوزارة على استنفار جميع كوادرها وقواها لمكافحة المرض والقضاء عليه. فهل يعدّ ذلك نقصاً في هذه الوزارة؟ وهذا هو ما تقوم به الحوزة العلميّة، فهي بمنزلة وزارة الصحّة، إلا إنها تكافح الأمراض الفكريّة والعقائديّة والروحية والنفسية، فما إن تتفشى السموم الفكريّة حتى توظف الحوزة العلميّة جميع طاقاتها من الطلاب والعلماء والمؤلّفين للإجابة عن هذه الشبهات وإبطال مفعول سمومها. فهل ينبغي لنا استنكار ذلك منها لمجرّد اندراجها في إطار الانفعال؟!

كانت هذه عدة مقدّمات رأينا ضرورة الإشارة إليها.

آراء الدكتور عبد الكريم سروس وقفات نقديّة

أما نصّ كلمة الدكتور سروش التي ألقاها في جامعة إصفهان، فقد جئت بنصّها معي، كما استمعت إلى نصّها الكامل بواسطة شريط التسجيل، وهنا أشير إلى رؤوس الأفكار التي ذكرها وبعض الردود عليها.

الاختلاف الجوهري بين العلوم الدينيّة والعلوم التجريبيّة

أشار الدكتور سروش في بداية كلمته إلى أنه قد كثر الكلام حول الاتحاد بين الحوزة العلميّة والجامعة، لكن لم تتحقق هذه الوحدة حتى الآن. ثمّ سعى إلى سرد

الأسباب الكامنة وراء هذا الإخفاق، وبيّن بعض الاقتراحات، وفي البداية يتعرّض لبعض المطالب نذكرها هنا بشكلٍ عابر؛ حيث قال في مستهلّ كلامه: إن الجامعة مؤسّسة مستوردة! أي أنّ الجامعة قد وفدت علينا من الخارج، فيما الحوزات العلميّة ضاربة في القدم ولم يتم استيرادها حديثاً.

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ أول من وضع حجر الأساس للجامعات في بلادنا هم علماء الدين، كما كان في العقود الأخيرة أمثال المرحوم العصّار والفاضل التوني وغيرهما من علماء الحوزة من الأوائل الذين أدرجوا الفلسفة والكلام ضمن المناهج الدراسية في الجامعات، كما كان العلماء من المشجعين والمؤسّسين للمدارس النظامية والمراكز العلميّة كدار الفنون في إيران ـ حيث كانت دار الفنون بداية تأسيس الجامعات في هذا البلد ـ وكان الذين ترعرعوا في أحضان الحوزة العلميّة ممّن شجّعوا على إقامة مراكز الدراسات العليا وعملوا على تأسيس الجامعة، ثم تشعّبت الدروس الجامعيّة إلى عدّة فروع، ودخل الكثيرُ من المواضيع والنصوص بعد ذلك من الغرب. وطبعاً كان هذا هو مراد الدكتور سروش حين وصف الجامعة بكونها مستوردة.

ثمّ أشار إلى أن الذي يميّز العلوم الجامعية عن العلوم الحوزويّة الدينيّة هو كونها علوماً تجريبيّة قابلة للنقد، خلافاً للعلوم الحوزويّة فغير تجريبيّة ولا قابلة للنقد! وأضاف: إننا إذا أردنا إقامة الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة فعلينا أن ندرك أنّ روح هذه الوحدة تكمن في هذه العلوم، فلو أردنا تحقيق هذه الوحدة فعلينا إمّا أن نخضع العلوم الحوزوية لتوافق العلوم الجامعية أو نصنع العكس بأنْ نجعل العلوم الجامعية منسجمة مع العلوم الحوزويّة! وهذه مسألة أساسيّة حيث يذهب الدكتور سروش في نظريّة (القبض والبسط) إلى ضرورة جعل المعرفة الدينيّة من جملة توابع العلوم التجريبيّة! وطبعاً لسنا بصدد البحث في نظريّة القبض والبسط وإنما غايتنا الإشارة إلى بعض الأمور التي تعرّض لها في محاضرته، ولذلك البحث مجالٌ آخر.

إذن، فهو يقول بأنّ روح هذه الوحدة تكمن في هذه العلوم. فما هو المراد من ذلك؟ فإنّ الدكتور سروش أقرّ في موضعٍ آخر ـ كما أشار في هذه المحاضرة ذاتها ـ بأنّ العلوم التجريبيّة مؤقتة، حيث يتمّ تداول نظريّة ثمّ تأتي نظريّة أخرى وتنسفها، وهذا هو معنى ما قاله من أن العلوم التجريبيّة قابلة للنقد، فلو أردنا تغيير شكل العلوم الدينيّة وجعلها قابلة

للنقد فلابدّ أن لا يبقى هناك أي ثباتٍ في معتقداتنا الدينيّة، وأن تكون مثل العلوم التجريبيّة تماماً. بأن ننظر إلى العصمة مثلاً أو الإعجاز والمعاد وأصل البعثة والنبوّات وما إلى ذلك كما ننظر إلى النظريّة الذرّيّة في النور أو تلك النظريّة المرتبطة بالجيولوجيا التي يتمّ تداولها ردحاً من الزمن ثم تطوى صفحتها. ونحن نرى أنّ هذا ما يقتضيه أسلوب التحقيق في العلوم التجريبيّة، ويعترف الدكتور سروش بأن هذا الأسلوب يعتبر من الاستقراء الناقص الذي لا يؤدّي إلى اليقين؛ فإذا أردنا أن نجعل ديننا مسانخاً للعلوم التجريبيّة، فهذا يعني أن لا يثبت شيءٌ في الدين، فهل هذا ما يريد الدكتور سروش قوله؟!

النقاش والنقد في الحوزات العلميّة

يرى الدكتور سروش أنّه لا يمكن في الحوزة العلميّة تعريض الأصول للنقد، في حين أنّ العلوم الجامعيّة تختلف عنها من هذه الناحيّة اختلافاً جوهريّاً، مما يجعل التقريب والتوحيد بينهما في غاية الصعوبة!

فما هو المراد من هذا الكلام؟ ومن الذي يمكنه قبول هذا الادّعاء؟ وكيف لنا نحن الذين أمضينا الكثير من الأعوام في الحوزة العلمية أن نصدّق ما قاله من عدم نقد المبادئ والأسس في الحوزة، في حين أنّ المعروف والمشهور أن بداية أسلوب المباحثة والنقد والإشكال وإثارة التساؤلات كانت من الحوزات العلميّة. وقد شاع هذا الأسلوب من البحث في المسائل الفكريّة والدينيّة منذ عهد الإمامين: الباقر والصادق، واستمرّ لعصرنا الحاضر؛ فمن ذا الذي يقبل هذا الادّعاء؟! وإن عجبي لشديدٌ من هذا الكلام.

ويقول أيضاً: نعم، هناك نقد إلا أنه يقف عند خطوط حمراء لا يمكن لشخصٍ السؤال عما هو كائن وراءها! فأين تقع تلك الخطوط الحمر؟ طبعاً قد نصل إلى بعض الأسس النهائية، ومنها أساس التديّن والاعتقاد بالله تعالى، لكن ألسنا نقيم الأدلة على وجود الله عز وجل ونشكل عليها ونجادل الأساتذة بشأنها؟ فماذا يعني بقوله: ليس هناك نقد في الحوزة؟!

ويُضيفُ قائلاً: لو أثار الطالب في الحوزة العلميّة سؤالاً فسوف يُجابُ عن سؤاله، لكنه إذا بلغ بتساؤله حدّاً معيّناً، قيل له: هذه شبهة وعليك التوقف عندها وعدم التمادي فيها! ويُحذر من التفوه بمثل هذه الشبهات! ونقول له: عليك أن تحدّد مصداقاً لكلامك،

وأما إذا أردت الاكتفاء بقول الأمور على نحو كلي، فعندها لا يتوجّه كلامك إلى هذه الحوزات العلميّة القائمة فعلياً، في حين أنك تقول: إنما أتحدّث عن هذه الحوزات العلميّة.

وطبعاً دائماً ما يترك سروش لنفسه مفرّاً، فيقول تارة بأنّ الجامعات تقوم على أساس البحث والنقد والتحقيق، فيما تقوم الحوزات على الإذعان والسكوت والتسليم! وفي الوقت نفسه يقول: طبعاً إن الجامعات القائمة حاليّاً ليست كذلك، فإنك لا تجد روح النقد والتحقيق في صفوف الجامعيين، وإنما يكتفون بدراسة الكتب وكتابة بعض الأمور بغية الامتحان والحصول على بعض الدرجات والنتائج التي تؤهلهم للحصول على الوظائف! وأنا لا أعني هذه الجامعات القائمة والكائنة، وإنما أعني الجامعات المثاليّة والتي ينبغي أن تكون!

وعليه نقول له: إذاً لماذا تطرح الأمور وكأنك تعالج الوضع القائم؟ فقد اعترفت بأنّ وضع الجامعات الراهنة ليس مثاليّاً، حيث لا تقوم على النقد والتحقيق، وهذا ما يقوله أكثر الجامعيين أيضاً؛ فهل من المنطقي أن نقارن بين جامعة مثاليّة لا وجود لها إلا في عالم الذهن، وبين الحوزة العلميّة القائمة بالفعل؟!

يتمنى الكثير من الجامعيين أن يتّبعوا الأسلوب نفسه القائم في الحوزة العلميّة من المباحثات الجدليّة التي تتناول منذ البداية أساس الدين والتساؤل عن جدوائيّة الدين والحاجة إليه، ويسوقون الأدلّة والبراهين على ذلك ويؤسّسون القواعد من قبيل: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وقاعدة وجوب شكر المنعم؛ لإثبات الحاجة إلى الدين ومعرفة الله تعالى. ولكنه يذهب في جمع وحشدٍ من الذين لا قِبَلَ لهم بهذه البحوث، بل ربما لم يقرأ بعضُهم حتى كتاباً واحداً في العقائد والكلام ويقول لهم: إنّ جهد الحوزة العلميّة ينصبّ على تربيّة المقلدين ولا تعمل على إعداد الباحثين المحققين، فهل يصحّ ذلك؟ وهل هذا هو الأسلوب المتبع في التحقيق والبحث العلمي؟!

الخط الأحمر في الحوزات العلمية!!

نعلنها صراحةً بأننا لم نجد خطاً أحمر في الحوزات العلميّة، وكان لنا كامل الحريّة في طرح جميع أنواع الأسئلة، فيما تتّهم الحوزة بعدم السماح بالسؤال، وتحذر الآخرين من التساّؤل أو الجهر به على الملأ! وهذا مخالفٌ للحقيقة تماماً، وطبعاً قد تأمر

الحوزة بعدم طرح السؤال أو الشبهة في حضور من يفتقر إلى الاستعداد الكافي لتحمّله، وهو كلام منطقيّ وصحيحٌ تماماً، إذ لا يمكن عرض الشبهات في جميع المواطن وعلى كلّ الناس. وقد أطرح على الأستاذ سؤالاً فيدرك أنني أفتقر إلى بعض المقدّمات التي تساعدني على فهم الجواب عن سؤالي، لذلك يبادرني بالقول: إن سؤالك هذا جيّد إلا أنّ الإجابة عنه تتوقف على ذكر بعض المقدّمات التصوريّة والتصديقيّة التي لم تبلغها بعد، وهذا لا يعني أنّ هناك خطاً أحمر قد وضعته الحوزة، بل هو إرشاد من الأستاذ للطالب وحثه على تعلّم تلك المقدّمات التي تساعده على فهم الجواب بنفسه أو من خلال شرح الأستاذ له بعد تعلّمها، فهل يعني ذلك وضع خط أحمر؟!

نضيف إلى ذلك أن الكثير من المحققين في الجامعات يعترفون بأنّ النقد والبحث يسود الحوزات العلميّة بشكلٍ أكثر مما هو عليه في الجامعات، ويقول الكثير من الجامعيين: إن أكثر الأساتذة والمؤلّفين في جامعاتنا ـ للأسف الشديد ـ يقلّدون الأفكار الغربيّة ويتبعونها مائة بالمائة ويعتقدون أن سعادتنا رهنٌ بالتسليم لآراء الغربيين!

وما نقوله نحن الحوزويون هو دعوة الجامعيين إلى التعمّق في فروعهم الجامعيّة وتناولها بالبحث والنقد والتحقيق وليكن لديهم ـ على غرار الحوزة ـ (بحث خارج) في علم الاجتماع وعلم النفس وما إلى ذلك، فإنّ الكثير منهم يفتقر إلى الوضع القائم في الحوزة وما يقوم به العلماء في دروس بحث الخارج، حيث يكتفي بترجمة الأفكار الغربيّة ثمّ يعمل على نقلها إلى الطلاب تقليداً ويصدع بالقول: (إنّ القول ما قاله الغربيون)!! وقد نجم الكثير من المشاكل الراهنة في الوضع التعليمي لجامعاتنا عن هذه النزعة التقليديّة السائدة عند أكثر أساتذة الجامعات!

التزام طلبة الحوزة العلميّة

الأمرُ الآخرُ أن سروش يرى أنّ هناك في الحوزات العلميّة توافقٌ والتزامٌ ضمنيّ منذ البداية بين الطالب والأستاذ مفاده عدم السّماح بالتمادي في طرح الأسئلة إلى الحدّ الذي يمسّ الأسس والأصول. وأقول: صحيحٌ أنهما ملتزمان عمليّاً لكونهما مسلمين؛ فهما يصلّيان ويصومان ويجلسان معاً ويتباحثان، لكن ليس هناك أيّ تواطؤ بينهما في البحث إلا ما قام عليه الدليل والبرهان. فهل يذهبُ الدكتور سروش إلى وجوب التشكيك في

الأصول والأسس، بحيث لو أيقن مثلاً فعليه التشكيك مع ذلك في يقينه، والتساؤل عمّا إذا كانت هناك ضرورة إلى الالتزام باليقين؟ وليس هذا سوى ما يذهبُ إليه السفسطائيون من الشك المطلق، وليسمّه بما شاء. وطبعاً فإن الطالب والأستاذ في الحوزة العلميّة ملتزمان وليسا من الشكّاكين في شيء، ويقولان بحجّية القطع الذاتيّة، ولا يناقشان في أمر آمنا به عن يقين، فهل تريد منهما التشكيك بما أيقناه؟ وهو ما يسمّى بمذهب التشكيك والنسبيّة المطلقة وعدم الاعتقاد بكلّ شيءٍ حتى في هذا الاعتقاد نفسه! طبعاً قد يعتذر الدكتور سروش عن جميع ما ذكرناه ويقول: (لم يكن هذا هو مرادي)، إلا أنه لا يمكن التمسّك بهذا الاعتذار دائماً؛ فحينما يقوم العرف على هذا الفهم، ويدرك هذا المعنى من منطوق كلامه، لا يمكنه القول بأنّ مراده شيءٌ آخر ولم يكن على آلاف الجامعيين أن يفهموا ما فهموه من كلامه! فعلى الإنسان أن يتكلّم بنحو يفهمه الجميع أو جلّهم على الأقل.

القراءة من أجل التغيير أم من أجل الفهم؟!

يقول سروش بأن العلوم غير النقديّة ـ وهي العلوم الدينية والحوزويّة (تحت عناوين العلوم التفسيريّة والتأويليّة) ـ لديها تعهّد سابقٌ مفاده: (إننا نقرأ لكي نفهم)، ولا نقرأ لكي نغيّر، ونعثر على البديل لما قرأناه!

وسؤالنا: طبعاً نحن في الحوزة العلميّة ندرس ونقرأ لكي نفهم الدين؛ فماذا يعني بقوله: لابد لنا في الحوزة من القراءة بغية التغيير؟ هل يريد منّا أن نغيّر الدين؛ فهو يقول: من الخطأ أن نقرأ لكي نفهم، وإنما لابد لنا من القراءة حتى نغيّر! فهل يشمل التغيير هذا حتى الدين والوحي والإيمان بالله؟! وقد أجاب عن بعض الأسئلة في ختام هذه الجلسة والتي استمعت إليها من خلال شريط التسجيل، فقال: ذكرت شيئاً في مقالة (العقيدة والاختبار) والتي نشرت في مجلّة «كيان» فاعترض عليّ بشأنها بعض الأصدقاء. وقد ذكر في هذه المقالة: على الدين أيضاً أن يخضع للاختبار والامتحان، والحقيقة أنه قد أدّى اختباره؛ فبادره بعضٌ بالسؤال: وهل نجح الدين ـ ومنه الإسلام ـ في هذا الاختبار أم لا؟ فأجابَ قائلاً: (نحن نبيّن الكبرى وعليكم تحديد مصاديقها)!

إخفاء الرأي وتعمية المواقف عند د. سروش!!

نقول للدكتور سروش: ألست تعترض على العلماء وتتهمهم بإخفاء بعض الأمور؟! فهل يصحّ منك مثل هذا الكلام بشأن الدّين؟ ولماذا تبهم القول في مسائل الدين ومنها ولاية الفقيه وتعمل على إخفاء الصغريات؟! هناك من الحاضرين والمستمعين لكلامك من يتمتع بالنباهة ويدرك أن الأسلوبَ من أجزاء الكلام؛ فليست الألفاظ وحدها تدلّ على المعاني، بل حتى طريقة الكلام وأسلوبه وسياقه يعتبر من أجزاء الكلام ويفهم منه بعض المعاني الزائدة على الألفاظ!! وإنّ إشكال الإبهام والإيهام يرد عليك قبل غيرك!

اختبار الدين على أرض الواقع، هل فشل الدين؟!

يقول: لقد ذكرنا الكبرى التي تقول (أدّى الدين اختباره) ويمكنكم دراسة تاريخ الدين، فالدين هو الماثل أمامكم في كتب التأريخ! فلنتناول الحديث بدقة أكثر: إنه يشكل على حوزاتنا العلميّة ويتهمها بعدم الفاعليّة في الحاضر والماضي، ونعلم أن الدين الإسلامي الذي تمّ تطبيقه طوال التاريخ ـ عدا المراحل التي كان فيها المعصوم على هرم السلطة ـ إنما تمّ تطبيقه من قبل هذه الحوزات العلميّة، وكلّ ما قدمه الإسلام من اختبارات (إيجابيّة أو سلبيّة) كانت من قبل هذه الحوزات. ويرى أنّ هذه الحوزات والعلوم الدينيّة غير ذات جدوى؛ لأنه يقيس هذه الحوزات العلميّة على الكنائس القائمة في البلاد الغربيّة! وقال: ذهبت في يوم أحدٍ إلى إحدى الكنائس في مدينة نيويورك الأمريكيّة، حيث اعتلى القسّ منصّة الوعظ وأخذ يتكلم بكلامٍ شبيهٍ بكلام خطبائنا! وقد أصبح وضع الكنيسة معروفاً بعد حكمها بالإعدام على غاليلو! فلو ربطنا هذه المطالب ببعضها كانت نتيجتها أن الإسلام قد أدّى اختباره، والدين الإسلامي هو الذي عملت الحوزة على تعريفه، وقد شهدنا أنّ الحوزة العلميّة لم تنجح في التعريف بالإسلام، فلا يكون هذا الدين مجدياً، ولا يمكنه الاضطلاع بدوره بعد هذا الإخفاق التام. هذا ما نراه متفرّعاً ـ كنتيجة طبيعيّة ـ عن مقدّماته وكبرياته. وطبعاً ليس هذا كلامه بل هو كلام الكثير من المفكّرين الغربيين؛ حيث يذهبون إلى عدم جدوائيّة الدين في عصرنا! وقيل: إنّ الفيلسوف أوغست كونت الذي يُسمّى بـ (أبي علم الاجتماع) قد سبق أمثال الدكتور سروش في ذكر هذه المطالب! حيث قسّم (كونت) تاريخ الإنسانيّة إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الإلهيّة، والمرحلة الفلسفيّة، والمرحلة العلميّة! ولم يحكم الدين إلا في المرحلة الإلهيّة حيث كان التفكير السائد يقوم على أنّ الله يفعل كلّ شيء، وأما حالياً فالمرحلة هي مرحلة العلم، ولم تعد المرحلة مرحلة الدين! هذا هو كلام أوغست كونت، فهل تريد قول الشيء نفسه؟

من الضروري تهذيب المؤلّفات من كلام أمثال أوغست كونت، حيث أدّى إلى تسميم الثقافة البشريّة والفلسفة الإنسانيّة!! وها هم أولاء جاؤوا لينسجوا على المنوال نفسه، وأخذوا ينادون بالدعوة إلى الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة، ويفسّرون هذه الوحدة بمعنى جعل العلوم الحوزويّة قابلة للنقد، وأن تتمّ قراءتها بدافع التغيير! فهل تذهبون إلى تغيير الدين والاستعاضة عنه ببديل ليحلّ محله، وسيكون ذلك البديل بطبيعة الحال من العلوم البشريّة؟!

من جهة أخرى، يقرّ سروش بعدم إمكان التعويل على الاستقراء والتجربة، وعليه لا ينتجُ من ذلك سوى اليأس والتشكيك! فأرشدونا إلى موضع ثابت وذي قرار لنستقرّ عليه ونطمئنّ إليه!

إذعان المجتهد للأدلة والبراهين لا لغيرها

ونجده يكرّر القول ثانية بأنّ المناخ الجامعي هو مناخ عدم التسليم والإذعان، في حين أنّ مناخ الحوزات العلميّة هو مناخ الإذعان والتسليم!

وبرغم وضوح المسائل في هذا الباب، نجد أنفسنا مضطرّين إلى بيان أنّ الطالب في الحوزة العلميّة ما دام طالباً ولم يبلغ درجة الاجتهاد والتحقيق بعد، فما عليه سوى الاستماع إلى الأفكار والآراء ليكوّن عنها بعض التصوّرات في ذهنه، وطبعاً هذا هو السائد في كل الفروع العلميّة؛ فهل يدخل الجامعيون إلى الجامعة في عامهم الأول وهم مجتهدون في فروعهم الدراسيّة، أم يقال لهم: عليكم الإصغاء إلى الدروس لعدة أعوام حتى تستوعبوا الآراء والأقوال جيّداً، ومن ثمّ إذا بلغتم مرحلة الاجتهاد وغدوتم من أصحاب الرأي، عندها لا يكون هناك موضعٌ (للتسليم)؟ وها هو الدكتور سروش يتهم المؤسسة الدينية بالإذعان والتسليم المطلق، وهذا كذبٌ محض؛ لأن المجتهدين لا يذعنون لأحد، بل يحرم عليهم ذلك؛ إذ يحرم على المجتهد أن يقلّد مجتهداً آخر، إلا إذا كان مجتهداً

متجزءاً، فعندها يجوز له تقليد مجتهد آخر في الأبواب التي لم يبلغ فيها مرحلة الاجتهاد.

هل عمل الحوزات تزيين الدين؟!

الأمر الآخر أنّ الدكتور سروش يقول: إنّ الحوزة تعمل على إعداد الوعّاظ والخطباء، والخطباء هم الذين يتحدّثون إلى عوام الناس ويعملون على تزيين الدين لهم. ويضيف قائلاً: إن هذه هي آفة علماء الدين والحوزات العلميّة، حيث تعمل على إعداد المبلغين ووعاظ الأخلاق! لأن في ذلك يكمن خطر الجهل والتأثر بالعامّة!

في حين أننا نشاهد أسلوب الموعظة قد ورد في القرآن الكريم؛ حيث قال تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ وعليه فإنّ الحوزات العلميّة في ذلك إنما تعمل بأسلوب القرآن الكريم، هذا أوّلاً. وثانياً: هل من القبيح إعداد الواعظين في مجال الأخلاق؟ وثالثاً: هل الموعظة تعني تزيين الدين ومصحوبة بالتأثر بالعامّة؟! كيف تتعامل مع الطفل مثلاً عندما تعطيه دواءً ناجعاً ولكنه شديد المرارة؟ ألست تمزجه بشيءٍ من الحلوى حتى تعالجه به؛ فلو عمد المبلّغ والواعظ إلى إضافة شيءٍ من الشِعر أو القصّة أو الحكاية لدعم مطلبه الأخلاقي والديني حتى يكون أكثر تأثيراً في السامعين، هل يُعدّ هذا عيباً ونقصاً فيه؟!

قراءة الشعر وخداع العامة

والعجيب أنّ من بين الإشكالات التي أوردها سروش قوله: إنّ الخطباء يقرأون الأشعار ويروون الحكايات!

ونقول: إذا كنت تشكل على قول الشعر، فإنك أوّل من رفع لواءه حيث يمثل الشعر ركناً أساسيّاً في أكثر محاضراتك! بل إنك عمدت في هذه المحاضرة نفسها إلى الإصرار على قول الشعر، وألصقت بعض التهم بالحوزة والمؤسّسة الدينيّة وقدّمتها إلى الشباب في قوالب شعريّة! تقول: إنّ خطباء الحوزة متأثرون بالعامة، ويعملون على خداعهم! فيحقّ لنا أن نتساءل عن معنى العامّة؟! في حين أنّ الجامعيين الذين تلقي عليهم المحاضرات والذين يدرسون في الفروع الفنيّة والهندسيّة، وفيهم من لم يقرأ حتى كتاباً واحداً في الدين والفلسفة أو المذهب والحوزة العلمية، وليس لهم أيّ علمٍ بالاجتهاد والحوزة، وإذا

كان ملمّاً بهذه الأمور لن يكون أفضل حالاً من بني صدر حيث قال: (لقد بلغت مرحلة الاجتهاد لأنني قرأت كتاب معالم الدين)، أفلا يكون أمثال هؤلاء الجامعيين عواماً كسائر الناس بالنسبة إلى العلوم الإسلاميّة؟ ومع ذلك تلقي عليهم المحاضرات وتتحدث إليهم عن الحوزة العلميّة والحكماء والفقهاء وعلم الأصول ودراية الحديث والرّجال وما إلى ذلك، وتنفرد ببعض الآراء وتنقلها إليهم وتقرأ الشعر أيضاً، أفلا يُعدّ ذلك خداعاً للعامّة؟ إذ تطلق مفردة العامّي على كلّ شخص يجهل فناً من الفنون ولم يختصّ فيه، وأنت تقوم بإلقاء المحاضرات على مثل هذه الطبقة من الناس وليس فيهم من يسعه الوقوف بوجهك وردّ أقوالك، وعليه لا يكون هذا إلا تضليلاً وخداعاً للعامّة! فلا يتمثل العامة بجماعة البقالين والعطارين فقط، بل الكثير من الجامعيين هم من العامّة فيما يتعلّق بغير مجال اختصاصهم، فالذي لم يدرس الفلسفة عاميّ في الفلسفة، وهكذا!

ولاية الفقهاء وسلطتهم واتهام الحوزة باستغلال السلطة:

الشيء الآخر الذي قاله: إن الأمر الآخر الذي طرأ على حوزاتنا العلمية بعد انتصار الثورة، هو تربّع الحوزويين على عرش السلطة! ويقول: إنّ الذين يدرسون حالياً في الحوزات العلمية، سيتسنّمون المناصب بعد مدّة، ويكتسبون ولايةً على الناس، ويحظون بمقام الممثليّة عن القيادة في المؤسّسات، وهذه آفة أخرى حيث أصبحت القدرة والإدارة بأيدي هؤلاء. ثم يستطرد: إنّ المدرسة التي تعمل على إعداد العلماء، تعمل على إعداد الفقهاء أيضاً، ومن بين هؤلاء سيتحدّد من سيقود البلاد، إنّ تلك المدرسة عبارة عن حوزةٍ علميّةٍ دينيّة موجودة في بلادنا، فالعلوم الدينيّة حالياً من العلوم التي تمنح السلطة والقدرة للذين ينتسبون إليها، فيصبح قاضياً ويتربع على منصّة القدرة ويغدو ممثلاً للولي الفقيه في المؤسسة العسكرية وغيرها من المؤسّسات الأخرى وتغدو له ولاية على غيره، وتصبح له سطوة خطابيّة، ويحصل على مراتب ومناصب لا تمنح لكلّ شخص بسهولة، فهي خاصّة بعلماء الدين، وإنّ المناصب التي يحصلون عليها تمنحهم القدرة والولاية والإدارة والنفوذ والتأثير وتجعل هناك من يخضعون لسلطانه، وليس هذا بالشيء الهيّن، وقد كان هذا الوضع سائداً في مرحلةٍ من مراحل تاريخنا الثقافي.

ويقول: لم يكن السبب في معارضة عددٍ من الفلاسفة والحكماء والعرفاء للفقهاء

دائراً حول الأمور العلميّة، بل لأنّ الفقهاء قد اكتسبوا اعتباراً آخر يتمثل بالسلطة والقدرة؛ ولذلك يتصدّى لهم الحكماء والعرفاء بالنصيحة ويطلبون منهم مراقبة أنفسهم وعدم الاغترار بالسلطان.

إذا كان الأمر منحصراً في النصيحة فهو أمرٌ جيدٌ، ولكنه ليس بالشيء الجديد، ففي الحوزة أيضاً هناك من أساتذة الأخلاق من ينصح ويذكّر بعدم الاستفادة السّيّئة من السلطة، ولو أراد الدكتور سروش وعظ الفقهاء فلا بأس في ذلك، ولكن الذي يُستفاد من مجموع كلماته ووصول المؤسّسة الدينية إلى السلطة وخداع العامة وما إلى ذلك شيءٌ آخر. وقد قال في بحث التقليد والتحقيق: أتعلمون لماذا تبحث المؤسسة الدينيّة حاليّاً في الإسلام الفقهي وولاية الفقيه ووجوب إطاعة الولي الفقيه وأمثال ذلك؟ إن سبب ذلك يكمن في سعيها إلى إخضاع العامّة وإبقائهم تحت إمرتها، ولازم ذلك خداعهم، والتحدّث معهم بما يعجبهم! وقد قال صراحةً في هذه الكلمة: إن هذا الكلام من علماء الدين يصلح للتجارة وعالم السياسة، وهذا جيّد لإبقاء الناس تحت إمرتكم والإمساك بزمام السلطة وبذلك تتحكّمون في عصب التجارة!! ثم يضيفُ قائلاً: إنّ نصيب الفقهاء في الحوزة من السياسة أكبر من نصيب سائر علماء الدين في الفروع الأخرى، فالفيلسوف والمؤرّخ أقل حظاً في ذلك! وكأنّ (الولاية) ضربة حظّ نالها المجتهدون والفقهاء، وإنّ الذين لم يصلوا إلى السلطة والحكومة يعانون من سوء الحظ! ثم يقول صراحة: إنّ غير الفقيه محرومٌ من هذه الامتيازات الدنيويّة!!

وأنا أناشد هنا ضمير الدكتور سروش وأسأله أن يحكّم وجدانه ويتأمّل قليلاً في ما يريد بثه بين صفوف الشباب! فالجميع يعلم أنّ السيّد الإمام الخميني هو الذي أقام صرح الحكومة الإسلاميّة على ولاية الفقيه؛ فهل من العدل والإنصاف أن نتحدّث عن الإمام ـ ولو تلميحاً ـ بمثل هذا الكلام في حين لا زالت الوفود الخارجيّة تأتي من البلدان البعيدة لتشاهد آثار زهده وتنعم النظر إلى بساطة عيشه! فهل يسعى سائرُ فقهائنا ومراجعنا إلى طلب الدنيا والقدرة كما أراد الدكتور سروش تصويرهم في أذهان مخاطبيه؟! لولا زهد العلماء وقداستهم وتقواهم لما تجمهر الناسُ حولهم. هناك في المجتمع الكثير ممن هو أغنى من علمائنا وفقهائنا ومجتهدينا وطلابنا، وأرى من الجنون أن ينتسب شخصٌ إلى الحوزة لغرض الحصول على الأموال والرفاه الدنيوي، فكلّ من

ينتسب إلى الحوزة يعلم منذ البداية عدم إمكانيّة الوصول إلى الثراء والعيش الرغيد من خلال الحوزة العلميّة، بل حتى أبواه يعلمان ذلك ومن هنا ينصحانه أحياناً بعدم الانتساب إلى الحوزة العلميّة إشفاقاً منهما على حياته ومستقبله المادّي! فماذا تقول بعد هذا؟! ولماذا تعمل على إشاعة هذا الجو من سوء الظن وتقرأ أشعاراً مفادها أنّ السادة يصبحون قضاة والقاضي هو الذي يسرق أحياناً ويأكل حقوق الناس؟! ولابد للسامع على كلّ حال من تطبيق هذه الأشعار والأمثال على مواردها، وما تريده هو أن يبحث السامعون عن الصغريات بأنفسهم، أفلا يُعتبر هذا بمجموعه إضعافاً للنظام في إيران؟ وأما وضع الطلاب المعاشي فحدّث ولا حرج بعد أن كثر اللغط حوله في كافة أنحاء إيران، بل وفي جميع أرجاء العالم. ومع ذلك لا يقوم الطلاب لتحسين وضعهم المعاشي بالتظاهر في الشوارع وأمام الوزارات وأمثال ذلك، لأنهم يجدون النظام نظاماً إسلامياً ويعتبرونه منهم ويرون ضرورة المحافظة عليه، ولذلك لا يرون من الصحيح القيام بمثل هذه الأمور، فهل يحتاج ذلك إلى بيان الحالة المتواضعة لمعيشة الطلاب المتعارفة والعرفيّة. نعم يمكنك العثور على بعض الأفراد من الذين ينتسبون إلى الحوزة ومع ذلك يركب سيّارة فارهة، أو يمتلك مصنعاً ربما ورثه من أبيه! وأنا لا أنفي أن يكون بين الحوزويين - شأنهم شأن سائر الطبقات الاجتماعية الأخرى - من هو طالح أيضاً، ولكن هذا لا يصلح مسوّغاً لتعميم العقوبة على المؤسسة الدينيّة بأجمعها!

سروش ينصب نفسه ناطقاً باسم الجامعيين!

ثمّ أشار إلى أنّ المتخرجّين من الجامعات يُخفقون في الحصول على فرص العمل، ولا يتسنّمون المناصب الإداريّة في البلاد، فلا ينال هذه الحظوة سوى علماء الدين!

وهنا يجدر بي الاعتذار من الكثير من الأساتذة والجامعيين؛ إذ يتخذ كلامي طابع المقابلة؛ فقد نصّب الدكتور سروش نفسه ناطقاً رسمياً عن الجامعيين فأخذ يتحدث باسمهم، فيما الكثير منهم عندنا يرفضون هذا الكلام، لأنهم منصفون وواقعيون. وإذا اتخذ ردّنا طابع المواجهة والاصطفاف أمام الجامعيين، فلا يعني ذلك التعميم، وإنما نخصّ به الدكتور سروش والمؤيدين لمنهجه الفكري.

قداسة العلوم الحوزوية بين الرفض والقبول

ويبحث سروش في قداسة العلوم الحوزويّة ويقول: لقد حظيت هذه العلوم بقداسة في غير محلها إذ ليس لرأي الحكيم والفقيه أيّ قداسة، وأضاف: إذا كان القرآنُ مقدّساً، وإذا كانت السنّة مقدّسة، فإنّ هذه القداسة ستسري بالتدريج لتعمّ رأي هذا الحكيم وذلك الفقيه، وبذلك تكتسب كثيرٌ من الأمور قداسة تبعيّة وعارضة، رغم أنها لا تستحق التقديس.

نقول: إن هناك اختلافاً بين رأي في الجغرافيا مثلاً ورأي في الدين ـ وإن ترشحا من أفكار بشريّة ـ وذلك لأنّ متعلق الرأي الديني أمورٌ دينيّة مقدّسة من المعتقدات والقيم الأخلاقيّة وهذه الأمور تتمتع بقداسةٍ ذاتيّة، فيما متعلّقات العلوم الأخرى لا تتمتع بمثل هذه القداسة. وهو يقول: يجب أن يتنزل الفقهاء عن مرتبتهم السّامية، ويعترفوا صراحة بأنّ فهمهم فهمٌ إنسانيٌّ وبشري، وهو كسائر العلوم ليس له أيّ قداسة! وفي الحقيقة تعود آراؤهُ هذهِ إلى سلسلة من المبادئ الفكرية القائمة على المنهج الليبرالي الذي يؤمن بالمجتمع المفتوح، والقائل: إنّ لكلّ فردٍ رأيه الشخصي وهو كسائر الآراء الشخصيّة الأخرى لا يتمتع بأيّ قداسةٍ تميّزه عن غيره!

مزعمة: الحوزات غير مسؤولة عن إيمان الناس!!

دققوا جيّداً حيث يقول: ليست الحوزات العلميّة مسؤولة عن إيمان الناس وإجبارهم على الإيمان! فما عليكم إلا بيان الدين، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر!

ونقول لهُ: وهل هذا غير المشروع الليبرالي الغربي؟! وهذا من قبيل أن يقال للطبيب: ليس عليك إلا أن تصف الدواء للجذامى ووضعه أمامهم، فمن شاء تناوله ومن شاء تركه، وليمت من يمت ولينشر العدوى بين الناس من شاء منهم، فلست مسؤولاً عن حياة الناس أو موتهم؟! فنقول: إذاً ما معنى وصف الأنبياء بالأطبّاء الدوّارين بطبّهم؟ فإذا كانت وظيفة الأنبياء مجرّد بيان الدين، لقالوا: هذا هو الدين وليأخذ به من شاء، ولم تكن هناك حاجة لكي يتحمّلوا العناء والصّعاب ويتجرّعوا الغصص في وعظ الناس وإرشادهم، ولما أقاموا الحدود والتعزيرات، ولما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر. وقد وصف القرآن الكريم النبيّ الأكرمﷺ حيث قال: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾(الشعراء: ٣)؛ فهل

يعني هذا مجرّد بيان الدين أم يعني الغيرة والحرقة لإبلاغ الدين وإيصاله إلى الناس؟

وكما ذكرنا، فهذه الفكرة تقوم على أساس الليبراليّة الغربية؛ حيث تقول: لكلّ فردٍ الحقّ في الذهاب إلى الكنيسة أو الملهى أو حانات الخمر والقمار أو المكتبة العامّة، وعلى الحكومة أن تعمل على بناء وإقامة المعابد والملاهي وحانات الخمر والجامعات، والجميع حرٌّ في اختيار ما يشاء من هذه الأمور وليس من واجب الدولة منعه، وإنما تقتصر مهمّتها على بيان الفوائد والأضرار والحلال والحرام!!

لكننا نقول للدكتور سروش: إننا نعيش في بلادٍ إسلاميّة يتعيّن فيها على العلماء والحوزات العلميّة أن تحول دون وقوع المفاسد وأن تحدّ من نشاط المفسدين، حيثُ قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، ثمّ قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾، وقد أطبق جميعُ المفسرين على أنّ هذا المقطع الثاني ناظرٌ إلى الجانب العملي وتنفيذ الأحكام وتطبيقها، أي أنّ الأنبياء وقادة الدين مسؤولون عن الجانب التطبيقي للدين وتنفيذ الأحكام والوقوف بوجه كلّ المخالفين، والذي يتراءى هو أنّ الدكتور سروش قد توهّم أن إيران بلد غربيّ وحسبها تعيش الأجواء السائدة في السويد وإنجلترا!

الوحدةُ بين الحوزةِ والجامعة ممكنة لا مستحيلة

وممّا قاله للأسف الشديد: إذا بقي الوضع على ما هو عليه سوف لا يكون هناك إتحادٌ بين الحوزة العلميّة والجامعة؛ للاختلاف الجوهريّ بينهما ولكونهما يعالجان نوعين مختلفين من العلوم، وما لم تعتبر الحوزة العلمية علومها من المعارف البشريّة لا يكون هناك اتحادٌ بينهما، وستبقى هذه الوحدة المزعومة وحدة صوريّة، لا وجود لها إلا في عالم الألفاظ، ثمّ قال: لم يجلس الربّ في الحوزة ويصدر الفتاوى، كما لم يقم النبيّ الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام في هرم الحوزة للإفتاء، بل هناك مجموعة من الفقهاء والعلماء والمتكلّمين الذين لا يتجاوز كونهم مثل سائر أفراد البشر.

نقول: هذا ليس كلاماً جديداً، فالكلّ يعلم أنهم من سائر البشر، إلا أنّ هذه القداسة إنما يحصلون عليها لكونهم ينقلون كلام الله، وكلام الله مقدّس. يقول العلماء: نحن نرى ـ بوصفنا من المختصّين في معرفة الدين ـ أنّ هذا هو حكم الله والوحي

والإسلام والنبيّ والإمام. وفي الوقت نفسه يعترفون قائلين: نحن نذهب إلى (التخطئة) دون (التصويب)، فقد نعطي رأياً ولا يكون مصيباً للواقع! إلا أن الكلام في أنّ هؤلاء العلماء والفقهاء قد أفنوا حياتهم في (معرفة الدين)، وهم أكثر من غيرهم تخصّصاً في هذا المجال، وبما أنّ الدين ووحي الله من الأمور المقدّسة، لذا تكتسب فتاوى الفقهاء وجهودهم قداسةً، وليست هي قداسة لشخص الفقيه، وإنما قداسة لعلمه، و قداسة هذه العلوم متفرّعة عن قداسة متعلّقها وموضوعها.

إنّه يقول: هناك اختلافٌ جوهريّ بين الحوزة العلميّة والجامعة، وعليه يستحيل قيام الوحدة بينهما! لكننا نقول له: نحن نعتقد بإمكان إقامة هذه الوحدة، دون أن تكون هناك ضرورة لزوال الفوارق الجوهريّة بين العلمين، فالوحدة لا تكون بين العلوم، وإنما بين الرؤى والأسس الفكريّة، فنفس الجامعيين الذين يدرسون العلوم التجريبيّة يؤمنون بسلسلة من المحاور العقائديّة التي يمكن من خلالها إقامة الوحدة بين هاتين المؤسّستين العلميتين.

طريقته في التعامل مع الروايات وكتاب مفاتيح الجنان:

ويستمرّ أسلوب الإبهام عند الدكتور سروش حتى بالنسبة للروايات حيث يقول: إنها كتبت في مرحلة من التاريخ وتمّ العمل بها، ولم يبق لبعضها سوى القيمة التاريخيّة، فلابد من المحافظة عليها لهذه القيمة، أما بعضها الآخر فلابد من تهذيبه من كثيرٍ من الروايات إلا ما كان منها يحظى بقيمةٍ تاريخيّة! وإذا لم توافق الحوزة على هذا الكلام، فلأنها لو قبلته لم يبق لها ما تعتاش عليه، حيث تستمدّ وجودها من نقد ودراسة هذه الروايات!

نقول: إن نقد الروايات لا ينسجم مع ما ذكره الدكتور سروش، فعمل الفقهاء والمجتهدين ينصبّ على نقد الروايات، بل إنّ التفقه يعني التخصّص في فهم الروايات والآيات والبحث فيها، إلا أنّ هذا البحث وهذه الدراسات لا تقوم على أساس عبادة ذلك العلم وهذا الاختصاص!!

كما يهاجم الدكتور سروش كتاب مفاتيح الجنان ويقول: اقرؤوا كتاب مفاتيح الجنان الذي كتبه أحد علماء الحوزة العلمية، ستجدون فيه رقية لوجع الأسنان، ولا أدري

ما إذا كان هناك عاقل في الوقت الراهن يؤمن بأنّ وجع الأسنان مردّه إلى دخول دودةٍ فيها، ولكي تخرج هذه الدودة لابدّ من قراءة تعويذةٍ تقول: أيها الدودة التي دخلتِ في سني! أخرجي بإذن الله! وهذا الدعاء موجودٌ بنصّه في مفاتيح الجنان! فهل هناك حاليّاً من يؤمن بهذه الطريقة من العلاج؟!

نقول للدكتور سروش: أولاً: إنّ هذا لا وجود له في مفاتيح الجنان على النحو الذي ذكرته! وثانياً: لو اعتقد شخصٌ بما وراء الطبيعة والميتافيزيقا، وآمن بالأسباب والمسبّبات غير التجريبيّة التي لا يمكنك مشاهدتها في الأنابيب وأجهزة المختبرات! واعتقد كذلك بتأثير الدعاء والإذن الإلهي، فاعلم أنّ مثل هذه الأمور قد تحقّقت بالفعل وعلى نطاقٍ واسع، وقد كان لعلمائنا ـ برغم عبدة العلوم التجريبيّة ـ الكثير من هذه الكرامات. وأساساً ما هو موقفكَ من المعجزات؟ هل تتعامل معها بنفس الأسلوب المجهري؟ بل نرجع ونقول: هل هذه الطريقة التي تتبعها هيَ الصحيحة في النقد العلمي؟ وهل هي النهج الصحيح في نقد كتاب مفاتيح الجنان وهو ينبوعٌ عذبٌ في الأخلاق والعرفان والدعاء والكثير من النعم الروحيّة على الناس، ومع ذلك تعمل على إسقاط قداسته وحرمته وما فيه من الأدعية الشريفة في أعين الجموع بهذا الأسلوب؟ فهل يحتوي هذا الكتاب الكريم على تعويذة وجع الأسنان فقط، ولا يشتمل على غيرها؟ إنّ هذا الأسلوب من النقد يؤدّي إلى تشكيك العامة بمجموع كتاب مفاتيح الجنان! وطبعاً أعلم أنك ستعتذر في النهاية وتقول: لم يكن مرادي هو التشكيك، كما هو دأبك في جميع المسائل المماثلة؟!

إنّ الإسلام الذي ندين به يتضمّن القرآن الكريم ونهج البلاغة والصحيفة السجّاديّة وغيرها من الأدعية المرويّة عن سائر المعصومين، وفيه الحوزات العلميّة والفقهاء، ولا يزال هذا الدين بعد مضي أكثر من أربعة عشر قرناً يقدم التضحيات والشهداء، ومع ذلك تعمل على التشكيك فيه وتجرّده من صفة القداسة، وتتنزّل بالفقهاء على حدّ تعبيرك من مكانتهم! فلو أسقطنا مفاتيح الجنان وبحار الأنوار وما يفهمه المفسّرون من القرآن، والفلسفة وأسفار صدر المتألهين، وفهم الفقهاء ومراجع التقليد للدين في الحوزات العلميّة، فما الذي سيبقى من الدين؟ وعندها من الذي يرشدنا إلى الدين؟ بل وماذا يعني الدين؟

الهجوم على أسفار صدر المتألهين

ثمّ يصل الدكتور سروش إلى الأسفار ويقول: يشتمل كتاب الأسفار الأربعة لصدر المتألهين الشيرازي على بحوثٍ فلسفيّة، وليس هو طبعاً كتاب دين بالمعنى الأخصّ للكلمة. ونلاحظ فيه كلاماً عن المرأة، وقد ذكر الملا هادي السبزواري في حاشيته على هذا الكتاب أنّ صدر المتألهين إنما ذكر النساء والحيوانات في سياقٍ واحد لكونهنّ ـ ذاتاً ـ من جنس الحيوانات، وقد أعطين شكل الإنسان ليرغب الرجال في نكاحهنّ!

نقول: أولاً، ليس هذا كلام صدر المتألهين بشأن المرأة. وثانياً: لا يتحدث الملا هادي السبزواري عن جميع النساء من حيث الذات، وإن تعابير من قبيل: (كدنَ يلتحقنَ بالحيوانات)، و(أغلبهنّ سيرتهنّ الدّواب)[1]، يهدفُ إلى شيءٍ آخر غير الذي فهمته. وثالثاً: هل تزرُ وازرةٌ وزرَ أخرى؟ فلماذا أخذتم النصّ بجريرة الهامش؟! وهل الذي يتمّ تدريسه في الحوزة العلميّة هو متن الأسفار أو حاشيته؟ ولو قلت: لا يزال هذا الكتاب يُدرّسُ في الحوزات في حين تمّ إعدام أحد المحشين عليه في النظام الإسلاميّ العادل، لكان أوفى بغايتك وأقرب لذوق العامّة!!

لو قمنا بانتقاء هذه المفردة الواحدة من جميع كتاب الأسفار، لا بل من حاشيته فقط، ثمّ نقوم بنقلها إلى العامّة وإلى جمعٍ من الناس أغلبهم من الذين لم يطالعوا الأسفار وربما سمعوا باسمه فحسب، ونقول لهم: إنّ أساتذة الحوزة العلميّة كأمثال سماحة آية الله جوادي الآملي، وآية الله محمد تقي مصباح اليزدي، وسماحة آية الله حسن زاده الآملي ـ حفظهم الله ـ يدرّسون هذا الكتاب، سيقولون عندها: إنّ علماء الحوزة العلميّة من هذا المستوى يدرّسون هذا الكتاب المشتمل على هذه المضامين، فما ظنّك بالآخرين؟! فهل هذا الأسلوب صحيحٌ أيها الدكتور؟! لو أردنا نقد كتاب الأسفار بحضور جمع من الجامعيين والعلماء والمحقّقين والباحثين، فهل نتعامل معه بهذه الطريقة المجتزئة والمبتورة والمحرّفة؟! لماذا أهملت الحديث عن مضامين الكتاب الأخرى؟! ولماذا أقدمت على إسقاط قيمة الأسفار؟ ولماذا عملت على تحطيم شخصيّة مدرّسي الأسفار؟ وأزريت بالحوزات التي يدرّسُ فيها الأسفار؟! هل يصحّ تضليل الشباب الساذج؟

ثمّ أضاف: لا يزال هذا الكتاب واحداً من المناهج التدريسيّة في الحوزة العلميّة، وقد قلت للسادة بأنهم إذا لم يعملوا على نقد هذا الكتاب فسيظهر من يعمل على نقده!

أيّها الدكتور! إنّ النقد العلمي غير هذا الذي تتصوّره، وما قمت به ليس نقداً لمفاتيح الجنان والأسفار! بل هو شبيه بشرح الفخر الرازي على إشارات ابن سينا، حيث قال عنه الخواجة: إنه إلى القدح أقربُ منه إلى الشرح!

النقد العاطفي أو العلمي ؟! لماذا الغمز من قناة نهج البلاغة؟

ثمّ يذهب الدكتور سروش مدجّجاً بذخيرةٍ كبيرة من العواطف والمشاعر إلى بعض الكتب الواردة في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث ينصح بعدم استشارة المرأة لضعف عقلها وخطل رأيها وما إلى ذلك، ثمّ يقول: عليكم أن تبيّنوا موقفكم تجاه هذا النوع من المسائل، فإن كنتم تنكرونها فاعملوا على إزالتها!

نقول: إنّ علماءنا يدركون هذه الأشياء، وإذا كان هناك ضعفٌ في السند حققوا فيه، بل هناك أساساً علم خاصّ في هذا الباب، ويعمل المتخصّصون في هذا على نقد هذه الأمور وفقاً للأساليب التخصّصية، حيث يُعدّ علم الحديث فناً تخصّصيّاً، ولكنهم مع ذلك يحتاطون ولا يسمحون لأنفسهم بإزالة كلام أمير المؤمنين عليه السلام بمثل هذه البساطة، ويتخوّفون من القيام بذلك ويحقّ لهم التخوّف. وأما إذا كنت تريد أن تخلق عندهم الشجاعة الكافية، فهذا شأنك.

ونعود إلى التذكير بمستوى الأفراد الذين تخاطبهم ونقول: لماذا لا تناقش هذه الأمور مع المختصّين في نهج البلاغة لتقف على شروحهم وتفسيراتهم وبيان أسباب تلك الكلمات وظروفها؟ فإن أمثال هذه الأمور بحاجة إلى جهدٍ علمي وتحقيقي، ومع ذلك تنتقي منها ما تشاء وتنقلها إلى مجموعة غير مؤهّلة فتغيّر نظرتها نحو مجمل نهج البلاغة وجميع الروايات! في حين يأخذ العلماء بجانب الاحتياط، ويعملون ما أمكنهم على حفظ كلام المعصوم بنصّه من خلال التحليل والتوجيه والتوضيح المنطقي، وهو جهدٌ مقدّس، ولكنك ما إن ترى عدم تناغم كلام الإمام مع النظريّة الليبراليّة الكذائيّة والمتعلقة بحقوق المرأة، تأمر بإزالتها من دون أدنى تريّث أو تأنٍ! وقد قال العلامة المجلسي في بداية كتابه بحار الأنوار: لقد عملت من أجل حفظ أحاديث المعصومين عليهم السلام على جمع حتى الروايات الضعيفة، ولكنك تنصح بكل سهولة وبساطة بالتحلي بالجرأة والشجاعة حتى تجاه نهج البلاغة! فإذا كان الاحتياط أسلم، ألا يكون هذا من الموارد التي يجدر فيها الاحتياط؟!

إتهام السيد الطالقاني بالتزيين!!

يقول: إنّ التفكير المنبري الخطابي هو في الأساس عمليّة تجميليّة، وهي آفة نشاهدها في بعض نشاطات حوزاتنا العلميّة، حيث يتم تزيين الدين وتجميله لترغب فيه العامّة وسواد الناس، وليس هذا منحصراً بنا فحيثما ذهبتم وإلى أيّ بلد ذهبتم وتغلغلتم في مواقعه الدينيّة هناك ستلاحظون الشيء ذاته، فقد ذهبت إلى مدينة نيويورك الأمريكيّة وصادف يوم الأحد فدخلت الكنيسة واستمعت إلى القسّ، ويمكنكم تصديقي إذا قلت: إنّ من السهل لكم أن تستمعوا لمنبر ذلك القسّ في بلادنا أيضاً من دون أدنى نقص!

نتساءل: ما الذي يُخفيه الدكتور سروش من وراء تشبيه منابرنا بمنبر القسّ في الكنيسة؟ ألا يحكي ذلك عن اعتقادٍ راسخ يحمله الدكتور سروش وأنصاره ومؤيّدوه، بأنّ وضع حوزتنا العلميّة ومؤسّستنا الدينيّة هو نفس وضع القسيسين من النصارى في العصور الوسطى؟! فهؤلاء هم الذين يضربون أعناق العلماء ويقتلون أمثال غاليلو! فهل يصحّ تصوير المؤسسة الدينيّة في أذهان الناس على هذه الطريقة؟!

كما أنه قد تعرّض إلى السيّد الطالقاني أيضاً وقال: دخل وفدٌ كوبيّ في بداية انتصار الثورة على السيد الطالقاني، فأخذ السيد يشرح لهم الدين وذكر لهم رؤية الإسلام، فعقّبَ الوفد الكوبيّ قائلاً: إذا كان هذا هو الإسلام حقاً فهو دينٌ جيّدٌ ونرتضيه ونكون نحن من المسلمين أيضاً.

يقول الدكتور سروش: إن هذا من مصاديق تزيين الدين! أي أنّ الطالقاني عمد إلى تزيين الدّين ولذلك أعجبوا به! إلا أننا نقول: بما أنّ الدين الإسلامي ينسجم مع الفطرة الإنسانيّة السليمة، فإنّ الفطرة تستجيب له بكل يُسر وسهولة إذا أحسنّا التعريف به. إلا إنه يصف هذه العملية بتزيين الدين وهو عملٌ يمتهنه المنبريون والخطباء وقام به السيّد الطالقاني وهو من الآفات!

وهنا أيضاً يستدرك الدكتور ويقول: بناءً على ما نقل عن السيّد الطالقاني، وذلك كي لا يقطع على نفسه خط الرجعة!

تهمة: إخفاء الحوزات العلمية للدين!!

الشيء الآخر الذي يقوله الدكتور سروش: إنّ العلماء يُخفون بعض الأمور عن

الناس، ولا ينبغي لهم إخفاؤها عنهم، بل يجب تقديم الدّين إلى الناس كما هو فإن أعجبهم أخذوا به، وإن لم يعجبهم لم يأخذوا به!!

فنتساءل: ما معنى هذا الإخفاء؟ فإذا ذهبنا إلى التبليغ ودعونا الناس إلى قول الصدق مثلاً، فهل هناك ضرورة إلى بيان سلسلة من المباحث البرهانيّة المعقدة في فلسفة الأخلاق تبيّن منطلقات حُسن الصدق وقبح الكذب وأدلتهما وأسسهما؟ وهل يعود ذلك إلى العقل العملي أو النظري؟ وما هو المبنى الذي يؤسّس عليه الفيلسوف كانط مثلاً في علم الأخلاق؟ وما هي النظرية التي نذهبُ إليها نحن؟ فهذا من الأمور الواضحة وهو مذكورٌ في جميع النصوص التربويّة من ضرورة التكلم بما يتناسب وفهم الناس. فالكثير من المطالب يتناولها العلماء في دروسهم ويشبعونها بالبحث والنقد والتحقيق، ثم يقدّمون للناس لبّ الكلام وخلاصة ما توصّلوا إليه، لعدم استعدادهم الكافي للبحوث الدقيقة، بل ليست هذه وظيفتهم، فهم بدورهم أيضاً يترقبون خلاصة ما يتوصّل إليه العلماء في بحوثهم الحوزوية.

فلماذا لا تصرّح بالمطالب التي نعمل على إخفائها عن الناس؟ هل يعني أنّ هناك شيئاً يرفع من رصيدنا المادّي ولا نريد للناس أن يعرفوه؟ لماذا تلجأ إلى هذا النوع من الإبهام في القول؟ وهل هذا النوع من التعاطي هو محل بحثنا ونقاشنا؟! أحياناً تكون المطالب العلميّة والدينيّة شبيهة بالأدوية والعقاقير التي نحصل عليها من الصيدليات التي لا تعطينا الدواء ما لم تكن بأيدينا وصفة طبية، فهل يحقّ لنا في هذه الصورة مؤاخذة الأطباء على إخفاء الدواء عنا؟! إنّ بإمكان الأطباء إجابتنا عندها بأنكم لا تتحملون أعراض هذا العقار أو أنكم لا تعرفون طريقة تناوله. فهل يسمّى هذا إخفاءً؟! فكذلك العلماءُ حينما لا يحدّثون الناس عن بعض الأمور لعدم استعدادهم لتقبّلها، أو لأنهم يُسيؤون استغلالها بسبب عدم استيعابهم لحدودها. مضافاً إلى ذلك ألم تتعرّض سورة الحديد لكثير من الأمور التي ستفهمها وتدركها الأجيال القادمة؟ وأنت تقول: ليس من شأن عالم الدين أن يخفي شيئاً حتى وإن لم يحن وقت بيانه، إذ لو لم يحن وقته لما قاله اللهُ تعالى ورسوله!!

وهذا الكلام أوهى من أن أكلّفَ نفسي عناء الردّ عليه! فهل أخفى الله شيئاً في سورة الحديد؟! وهل يحقّ للمريض مؤاخذة الطبيب على إخفاء خصائص الدواء وتركيبته وتأثيره الفسيولوجي وعدم بيانها له؟!

انتقاد الشهيد مطهري وقداسة الفلسفة الإسلامية

ثمّ ينتقل الدكتور سروش إلى الشهيد مرتضى مطهّري ويوجّه إليه سهام النقد بسبب تقديسه للفلسفة وإشكاله على إقبال اللاهوري لعدم دراسته الفلسفة الإسلاميّة. مشيراً بذلك إلى أنّ تقديس غير المقدّس قد شمل حتى من كان بحجم ووزن الشهيد مطهري في الحوزة العلميّة. ويقول الدكتور سروش: إنّ هذه الفلسفة ليست فلسفة إسلاميّة! وفي الوقت نفسه يثني على إقبال اللاهوري قائلاً: أعلم أنه لم يقرأ الفلسفة الإسلاميّة، إلا أنه درس في ألمانيا وإنجلترا، ونالَ شهادة الدكتوراه من ألمانيا! وإليك نصّ كلام الدكتور سروش: أقولُ لكم إنّ ما يعرفُ في حوزاتنا العلميّة بالفلسفة الإسلامية، واكتسب صفة القداسة بسبب هذه التسمية، لا يمكن ربطه بالإسلام بأيّ رباط، فالفلسفة التي أوجدها المسلمون إنما هي فلسفة من بين عشر فلسفات!!

وهذه هي الليبراليّة الثقافيّة بحذافيرها التي تنادي بالنظر إلى الفلسفة الإسلاميّة والتعامل معها كما نتعامل مع سائر الفلسفات الأخرى، وأن نختار من بينها الفلسفة التي تروقنا! ونضيف للدكتور سروش: إنّ هذه أبحاثٌ تخصصيّة حُدّد فيها المقدار الذي أُخذ من الفلسفة اليونانيّة، والمقدار الذي قام حكماؤنا بإضافته إليها فيما بعد، مضافاً إلى أنّ علماءنا انتقدوا الكثير من آراء أرسطو، وعليه لم يكن علماؤنا مجرّد مقلّدين في أخذ المنطق والفلسفة اليونانيّة. وهل تداول هذه المسائل عند اليونان قبل الإسلام يُثبتُ شيئاً؟ فالكثير من العلوم كانت موجودة قبل الإسلام كالرّياضيّات والهندسة، فإذا تداولها الإسلام فيما بعد وأضاف إليها من عنده لا تكون مقدّسة! إنّ كلامك هذا ساذج جدّاً وينطوي على خداعٍ للعامّة. فلابدّ من التدبّر في أنّ العلماء الذين أخذوا الفلسفة والمنطق هل تناولوها عن تحقيق أم تقليد؟ فإن كان عن تقليد فهو مردود لأنّ الكثير منه قد أخذ عن تدبير وتحقيق، ورفضوا بعضه، كما أضافوا عليه من عندهم، وليس من الصحيح طرح هذه المواضيع أمام العامّة بالشكل والأسلوب الذي تنتهجه والذي يؤدّي إلى التشكيك بمجموع الفلسفة، وتتهم الشهيد مطهّري وجميع أساتذة الفلسفة الإسلاميّة بالانخداع وتقديس الفلسفة! ويقول: إنّ أوّل الأضرار التي تنجم عن تقديس الفلسفة الإسلامية هو عدم الاهتمام بسائر العلوم والفلسفات الأخرى، تحت ذريعة أنّ تلك العلوم أسّسها الكفار لنشر الكفر، بينما الفلسفة الإسلاميّة قد أسّسها المسلمون. ثم يقول: علينا أن نفسح

المجال للأفكار (الجديدة). وهنا ألفت انتباهكم شيئاً ما إلى كلمة (جديدة)! هذه الكلمة هي عبارة أخرى عن التغيير الذي تقدّم أن ذكره حيث قال: (علينا أن نقرأ كي نغيّر) وبذلك نفسح المجال للأفكار الجديدة! ويقول هنا صراحة: إنّ الفلسفة الإسلاميّة ليست هي الفلسفة الوحيدة، كما أنها ليست أفضل الفلسفات الممكنة! أي أنّ هناك ما هو أفضل منها! وهنا نسأل الدكتور سروش أنْ يدلنا على هذه الفلسفة الفضلى، وطبعاً نحن نعرف تلك الفلسفة! فهي تتلخّص في العلمانيّة والليبراليّة! ويضيفُ قائلاً: إنّ تقديس الفلسفة الإسلاميّة قد ترك أثره علينا، ويظهرُ هذا التأثير عندما نقرأ المذاهب والفلسفات الأخرى، حيثُ لا نقبلها باطمئنان، بل يبقى هناك شكٌ وتخوّف. إنّه يرى أنّ هذا يؤدّي إلى غلقنا الأبواب أمام سائر العلوم والمدارس، أو أن نتردّد في قبولها وعدم قبولها بطمأنينة! فهل ينبغي قبول الأفكار الفلسفيّة الأجنبيّة برحابة صدر، في حين نشهّر بصدر المتألهين والشيخ الرئيس ابن سينا والشيخ الشهيد مرتضى مطهّري ونعتبرهم من المخدوعين؟! ونتجاوز كلام أمير المؤمنين في نهج البلاغة بكلّ بساطة؟! فإلى متى هذا الإغراق في التأثر بالغرب والخضوع للأجانب؟! فإن كانت الحوزة العلميّة تعمل ـ بزعمك ـ على تزيين الدين، فإنك تعمل على تزيين الأفكار الليبراليّة الغربيّة المنحطة، وتحاول جرّ شبابنا نحو الانحطاط! دع العلماء والمفكرين والمخترعين والمكتشفين والمبدعين ينبثقوا من أحضان الإسلام وإيران ليثبتوا خواء هذا الكلام، ويؤكّدوا أن بالإمكان أن يكون العالم إلهيّاً وربّانيّاً!!

فرق الشبهة عن السؤال:

يستعرض الدكتور سروش فرق الشبهة عن السؤال، وهو ما أشرت له في بداية الكلمة، وها أنا أكرّر ثانيةً أنّ هذه البحوث ابتدائيّة للغاية، ومن الظلم إضاعة وقتكم فيها، ولكنها على أيّ حالٍ تطرح على هذا النحو الذي يضطرّنا إلى الرد. فالكلّ يعلم أنّ كتبنا مفعمة بعبارات من قبيل: الشبهة الأولى، والشبهة الثانية، والشبهة الثالثة. والنزاع ليس حول تسمية الشبهة والسؤال، بأن نسمح لشخص أن يسأل سؤالاً، فإذا بلغ به حدّاً نقول له: من هنا تحوّل سؤالك إلى شبهة!! والدكتور سروش يقول: لابد أن يكون الشخص السؤول من أكثر الناس احتراماً في الحوزات العلميّة، وليس ذلك الذي ينكبّ

على تأليف الكتيّبات من الذين يحفظون كلّ ما يقال لهم! وكأن الحوزويين بأجمعهم من المؤلّفين للكتيّبات! فيقول: يجب على الشخص أن يطرح الشبهات وأن يُحترم لذلك! فنقول: إذا كان مجرّد السؤال يقتضي الاحترام فلابدّ أن يكون الشكّاك المطبق من أكثر الناس احتراماً على هذا الرأي! فإذا كان جورجياس القائل: لا وجود لشيءٍ في العالم، ولو كان موجوداً لما أمكن التعرّف عليه، ولو أمكن التعرّف عليه لما أمكن تعريفه.. كان جورجياس في أوج التشكيك، فهل يجب أن يحظى باحترامٍ زائد على غيره؟ فإنْ قلت غير ذلك كان نقدكَ في غير محله، ففي الحوزة العلميّة سؤال وشبهات، ونقاشٌ متواصلٌ بين الطلاب والأساتذة، والملفت أنه يقول: إنّ بعض الطلاب في الحوزة يراجعونه ويطرحون عليه مشاكلهم العقائدية!! ويقول: إنّ من جملة مشاكلهم أنهم لا يستطيعون البوح بها في الحوزة العلميّة! فنقول: أين هم هؤلاء الطلبة؟ لنتحدّث معهم لنعرف من هو الذي سألوه؟ ومن هو الذي أخافهم؟ نعم، قد يشعر الأستاذ من لحن سؤال الطالب أنّ لديه عزماً على الالتزام العملي بسؤاله وشبهته، ولذلك يعطيه بعض التنبيهات والتحذيرات وينصحه بعدم الإغراق والغوص في هذه اللجج العميقة مادام هو غير مستعد لفهمها، وأما أنهم لا يجيبون عن الأسئلة العقائدية أو أنهم يمنعون السؤال أساساً! فهذا محض كذبٍ وافتراء على الحوزة العلميّة.

ويتوجه إلى الشيخ الرئيس أيضاً ويقول: سمعت ذات مرّةٍ أحد الكبار ـ يعني كبار الحوزة ـ قال في بحث: إنّ الشيخ الرئيس كتب في هذا الموضوع خمس صفحات! أنظروا إلى مدى التقديس لكلام الشيخ الرئيس، فليكتب أكثر من ذلك أو أقل، فهل الكميّة هي المقياس؟ أم المقياس هو الاستدلال العلمي، حيث البرهان هو المتبع، ولكن إذا غدا الشيء سنة مقدّسة، أغلقَ باب العقل والتحقيق، وحلّ محله التحجّر والتخلّف!!

أيّها الأعزاء! احكموا بالعدل وأنصفوا، هل هذا الشيء هو المتبع في بحوث الحوزة العلميّة؟ بأن يكتفي الأستاذ حينما يسأله السائل بمجرّد أمره بالسكوت لأنّ الشيخ الرئيس كتب في ذلك خمس صفحات! أو أنّ قصد الأستاذ أنّ هذه مسألة دقيقة وقد بحثها ذوو الاختصاص بالتفصيل، وأنها أكبر مما يُتصوّر حتى كتب الشيخ الرئيس فيها خمس صفحات، دونَ أنْ يكون مراده التبجّح بهذا العدد من الصفحات، وأن على الطالب أنْ يُغلق فمه ولا يسأل! بل على العكس، إن أساتذتنا عندما يبحثون ينتقدون أحياناً حتى

الشيخ الرئيس، ويردّون بعض آرائه أيضاً، وطبعاً يقبلون كذلك الكثير من آرائه بعد إشباعها بالبحث والنقد والتحقيق، ويستدلون على ذلك ويعلّمون الطالب على الاستدلال أيضاً.

الحلال والحرام في التفكير والسؤال:

وممّا قاله: إنّ السؤال عندما يَعرض على الذهن لا يعرفُ حلالاً أو حراماً، وقد نصحت بعض الأخوة بطرح كلّ سؤال يرد إلى أذهانهم، حيثُ يعرضُ السؤال للفرد بشكلٍ تلقائي، وهو في ذلك كالأحلام التي يراها النائم والتي لا يكون له سلطان عليها، ومن طريف ما يذكر في هذا الشأن أنّ جحا قصد ذاتَ يومٍ بقالاً وانهال عليه ضرباً وشتماً وهو يقول: لماذا تطلع لي في النوم كلّ ليلة؟! وهكذا بالنسبة إلى السؤال حيثُ لا يمكن صفعه بسبب عروضه التلقائي على الذهن!

نقول: قد يكون المنامُ مسبباً عن بعض المقدمات الاختياريّة التي يقدم عليها الفرد أثناء اليقظة، فتكون تلك المقدّمات اختياريّة، ويمكن وصفُ المنام الذي نراه بسببها بالحسن والقبح بالنظر إلى مقدماته. حيث يمكن للفرد أن يعيش في أجواءٍ وينظر فيها بعض المشاهد باختياره، فيؤدّي ذلك إلى رؤية بعض المنامات. وهكذا السؤال، فقد يكون تارة بمنزلة الشجرة التي تنمو بشكلٍ طبيعي، فيعرض على الذهن تلقائيّاً، وقد يكون تارة أخرى بمنزلة النبتة التي يُعمل على زرعها وغرسها في التربة صناعيّاً، وذلك بأن نقحم السؤال في ذهن السامع والطالب والجامعي إقحاماً، فلا يكون ظهوره طبيعيّاً. ويبدو لنا أنّ الكثير من الاستفهامات التي يلقّنها الدكتور سروش للكثير من الشباب بمنزلة تعليق الأغصان والأوراق الصناعيّة على جذع شجرةٍ طبيعيّة، ولم تنبثق من بنات أفكار الشباب أنفسهم. وعليه فإنّ ما يقوله من جبريّة التساؤل لا يعدو كونه بياناً شعريّاً وعاطفيّاً مبهماً، إذ يمكن إثارة السؤال باختيار الفرد، من قبيل ما يقوم به الدكتور سروش حيثُ يذهب إلى وسط جمعٍ من الناس ويثير عندهم علامات الاستفهام باختياره، في حين أنّ تلك التساؤلات لم تخطر على أذهانهم قبل الاستماع إلى كلمته. وعليه لابدّ من بيان مقدمات الموضوع بشكلٍ صحيح ومطابق للواقع، فإن طرأ على ذهن السامع بعدها سؤال كان طروّهُ طبيعيّاً، أمّا أن يعمل على شحن ذهن الجامعي بركامٍ من الأسئلة

والتشكيكات في الدين، ففي ذلك الحلال والحرام والصحّة والبطلان والحسن والقبح، حيث يؤدّي ما يقوم به من إثارة التشكيكات إلى تبعات، من قبيل تجريد السامع من عقائده وتنكّره للصلاة وتركها مثلاً، ولا يكون مجرّد سؤالٍ عفويّ وتلقائي يمكن تجاوزه ببساطة.

ويقول: إنّ السؤال بمنزلة الضيف الذي أوصى (مولوي) بوجوب إكرامه!

ونقول: إذا عمد الضيف إلى حرق منزل المضيف، هل يبقى وجوب إكرامه قائماً على ما هو عليه؟! وإذا أرسلنا شخصاً ليدخل داراً منتحلاً صفة الضيف بغية هدم الدار وتقويضها! هل يكون ضيفاً محترماً، أم هو خائنٌ يستحقّ العقاب والتعزير؟! إنّ الدكتور سروش يعمل على إثارة الشباب فلسفيّاً، ويقحم الأسئلة في أذهانهم صناعيّاً، ويقوم بتشكيكهم في الدين والفلسفة الإسلاميّة والقرآن الكريم ونهج البلاغة والحوزة العلميّة والفقه والفقهاء والمجتهدين، ولا كرامة لمثل هذا الضيف، وإن الذي يرسل مثل هذا الضيف إنما يعمل على خيانة صاحب الدار والمضيف! فهل كلّ ضيفٍ محترمٌ؟ أليست هذه الكلمات مجرّد ألفاظٍ شعريّة وعاطفيّة؟ وهل ينحصر هذا الأسلوب بالخطباء والواعظين، حيث تزعم أنّ وظيفتهم ترديد الأشعار وخداع العامّة، مع أنه الأسلوب والمنهج نفسه الذي تسير عليه؟!

أكثر الكلمات سطحية وسذاجة!!

ثمّ يقول: كيف يمكن للوسط الجامعي أنْ يحلّ هذه المسألة والحالُ أنه يُتحدّثُ إليه أحياناً بالأساليب الخطابيّة السطحيّة التي يُتحدّثُ بها إلى العامّة، وأحياناً قد تكون مصحوبة بالتدليس والحذر، ويكون مغلقاً ومبهماً أحياناً، وليس من الصحيح مخاطبة الوسط الجامعي بنفس الأساليب السطحيّة التي يتحدّثُ بها إلى العامة!

ونقول: أولاً: إنّ ما يقوم به الدكتور سروش في خطاباته في الوسط الجامعي يحتوي على أكثر الكلمات سطحيّةً وافتقاراً إلى الاستدلال والبرهنة المنطقيّة في عصرنا! وثانياً: إنّ بعض الجامعيين ـ كما أسلفت ـ من أمثالك يعتبرون كسائر العوام في بعض المسائل الدينيّة، وليس هذا عيباً ونقصاً فيهم، فأنا والسادة الجالسين مثلاً، بل وحتى المجتهدين عندنا عوام بالنسبة إلى الكثير من المسائل، ولذلك يقصدون الأطباء لعلاج

مشاكلهم الصحيّة، وما ذلك إلا لإقرارهم بجهلهم في هذا المجال، وإذا وصف لهم الطبيب دواءً لا يحقّ للمجتهد أنْ يتشدّق قائلاً: نحن مجتهدون، وينبغي أن نعلم سرّ وصفك لهذا الدّواء، وكيفيّة تناوله وكميته! فعليه لابدّ للجميع من احترام كلّ فردٍ في مجال اختصاصه. وهكذا الأمرُ بالنسبة إلى الجامعيين حيثُ يقرّون بجهلهم بالكثير من المسائل ويبادرون إلى التوجّه بالأسئلة إلينا حول الفلسفة والكلام والفقه والأصول وفلسفة الأخلاق والسياسة! وأكرر ثانية: إنّ ما ينسبه الدكتور سروش من آرائه الشخصيّة إلى الطبقة الجامعيّة ليس صحيحاً، حيثُ إنّ الكثير من الجامعيين الذين تربطنا بهم بعض الصلات لا يذهبون إلى هذه الآراء، ويدركون أننا متخصّصون في بعض الفروع، كما أنهم متخصّصون في فروع غيرها، وإننا نجهل فروعهم كما يجهلون فروعنا التخصّصيّة، والذي لا يريد أن يكون جاهلاً في فروعنا بوسعه أن يتعلّم الدروس التي نطويها طوال السنوات التي مكثناها في الحوزة العلميّة، وأنا إذا لم أرغب بالبقاء جاهلاً بالطب، يقال لي: إنّ الطريق أمامك مفتوحٌ، وكتب الطبّ الدراسيّة متوفرة في الجامعات الطبّية لتدركَ أسرار بعض العقاقير العلاجيّة.

إذن، فما يتشدّق به الدكتور سروش مجرّد كلمات في غاية السذاجة والبساطة والسطحيّة، ومع ذلك يتخذها للأسف الشديد منهجاً له وأسلوباً يكرّره في مقالاته وكلماته، وكأنه يذهب إلى التخصص في جميع الفروع والفنون إلا في الدين، وإن كان مقتضى نظريّته في (القبض والبسط) نفي جميع أنواع التخصّص، ويُحتمل أنه وفقاً لهذا المنهج لا يرى حُرمة وقداسة لأيّ تخصّص، خاصّة في الدين، ولذلك يطلعُ علينا في كلّ يوم ليربط الحصان خلف العربة!

سروش والنصائح العطوفة:

وآخرُ ما اختتم به كلامه نصيحة لم يبخل بها على العلماء مفادها مراعاة الصلاح والتقوى في العمل، وعدم النظر إلى الدروس والعلوم التي يتلقونها كبضاعة للتكسّب والاعتياش! وأن لا يأمروا الناسَ بما لا يفعلون!

فانظروا أيّها القرّاء الكرام إلى هذا النوع من الكلام وفي هذه الأجواء وهذه المقدمات التي لا تؤدّي إلا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ علماءنا أخذوا يتمتعون بالولاية والسلطان،

ومضافاً إلى ذلك أخذوا يعملون على اكتناز الأموال من الذهب والفضة وسائر الثروات، ويعتاشون على العلم!! ولكي يطعّم كلامه ويُكسبهُ صبغة موضوعيّة يقول: وطبعاً على الجامعيين أيضاً أن لا ينظروا إلى علمهم بوصفهِ مكسباً وحرفة، ولكنه يعقبُ ويضيفُ قائلاً: ولكنّ لهؤلاءِ حكماً آخر! ولا يبيّن ذلك بشكلٍ واضح، ويرى المصلحة بترك التوضيح! لأنه يدركُ أينَ يكمن مصداق التكسّب بالعلم! ولا أريدُ هنا أن يذهبَ التصوّرُ بأحدٍ إلى أننا ننتقد الطبقة الجامعيّة بشكلٍ عام، ولكن حينما يتحدّثُ الدكتور سروش باسم هذهِ الطبقة، يتخذ ردّنا ـ لتوضيح الأمور والحقائق بطبيعة الحال ـ صبغة المقارنة والانحياز، برغم اعتقادنا الراسخ بنزاهة أغلب الجامعيين وبراءتهم من هذا الكلام الذي يقوله سروش، وهذا ما أكّده لنا الكثيرُ من الجامعيين الذين تربطنا بهم أواصر الصداقة.

ويكرّر النصيحة قائلاً: لا ينبغي لطبقتنا الدينيّة أن تفكّر بهذا الأسلوب، وأن لا تعتاش وتتكسّب عن طريق العلم، خصوصاً إذا كان هذا التكسّبُ مصحوباً بالإسراف والتبذير!

نقول للدكتور سروش: هل للكبريات التي تذكرها صغرياتٌ أم لا؟ فإن كنتَ تتحدّثُ عن مجرّد أمورٍ افتراضيّة، فليس لكلامك معنىً وكان في غير محله! وإنْ كنتَ تعني بكلامك هؤلاء الطلاب والفقهاء الحوزويين والجامعيين، وباختصار إذا كنت تعني الحوزة العلميّة والجامعة القائمتين بالفعل، فهل تشمل هذه الكبريات السيّد الإمام الخميني وسماحة السيّد القائد الخامنئي ورئيس الجمهوريّة وممثلي الولي الفقيه أم لا؟ لا يمكنك التهرّبُ بالقول: إنك لا تعني هؤلاء! إذ لو لم يكن هؤلاء مقصودين بكلامك، فمن الذي تقصده؟! فمن الذي يتمتع بالقدرة والسلطان غيرهم؟! فلماذا تبطن القول وتخفي آراءك وفي الوقت نفسه تتهم العلماء بإخفاء آرائهم؟! ولماذا تهرّبت من الإجابة عن السؤال المتعلق بولاية الفقيه؟ فلم تجب وأنت جريءٌ وتعمل على إعداد جيلٍ جريءٍ ومقدام؟!

وإذا كان مرادك من هذه النصائح مجموع الطلاب في الحوزة، فقد تقدّم وأن قلنا: إنه لا ينبغي الشك في غباء الذي ينتسب إلى الحوزة العلميّة لطلب الدنيا! وهذا ما يدركه الجميع حتى عامة الناس، فهناك من يعاني المشاكل مع أسرته بسبب اعتراضهم على انتسابه إلى الحوزة لما يعلمونه من بؤس العيش وشظف الحياة فيها! وهذا ما يستشعره

المنتمي إلى الحوزة العلميّة بكلّ وجوده. ومع كلّ هذا تغرّبُ في الكلام عن الحوزة وتشرّق، وتتهم المنتمين إليها بالاعتياش والتكسّب على طلب العلم؟! نعم، قد تشاهد بعض اللصوص المتلبّسين بزي علماء الدين، كما نشاهدهم نحن أيضاً، ولكن هل يصحّ تعميم القول على الجميع، واعتبار هؤلاء اللصوص الأنموذج الصادق الذي يمثل الحوزة العلمية، وإصدار الأحكام الجائرة بحق جميع المنتسبين إلى هذه المؤسسة العلمية الدينيّة المقدّسة؟! فهذه مغالطة لا تليق بشأنك، إذ لا تتناسب والأسلوب التحقيقي والبحث والتقييم العلمي. وأنت بدورك تدرك التبعات التي يتركها هذا النوع من الخطاب على مجتمعنا الثقافي! فهل يترك هذا الكلام من تأثيرٍ على سامعيك غير التشكيك بولاية الفقيه والحكومة الإسلاميّة، والنظام الذي أقامه العلماء، والدين الذي تعمل الحوزة العلميّة على بيانه للناس، والعلوم التي يدرسونها في الحوزات العلميّة؟ وهل الهجمة الثقافيّة تعني غير هذا؟!

لقد قال رئيس الجمهوريّة المحترم في صلاة الجمعة مؤخراً: نتهم بتجميع السلاح العسكري في حين أننا لا نرقى إلى الدول الأخرى في حجم الاستيراد العسكري بعد أن تسلّحنا بسلاح الإيمان، فسلاحنا هو إيمان المتطوّعين وحرس الثورة وهؤلاء الشباب، ونحن نعتمد على هذه الدعامة القويّة، وعلى أساس هذه الدعامة صمدنا في الحرب لثمان سنواتٍ كاملة، ولا نزال نعمل على صيانة البلاد، وأصبحنا أكبر قوّة في المنطقة، لأنّ سلاحنا هو العقيدة المحمولة في صدور آحاد أبناء هذا الوطن من الجامعيين وطلاب العلوم الدينيّة والمتطوعين.

أسألك أيها الدكتور سروش: ما هو سبب هذا الإيمان؟ أفلم يكن الإمام الخميني هو مصدر هذا الإيمان؟ ألم يكن سبب هذا الإيمان إيثار شخص من العلماء المنتمين إلى الحوزة العلميّة والذي يتصدّى حاليّاً للاضطلاع بمهام ولاية الفقيه ويبذل كلّ ما بوسعه من أجل الإسلام؟ ألم يكن هذا التفاني في الإسلام حصيلة جهاد هؤلاء العلماء الذين أمضوا سنواتٍ مديدة من أعمارهم بين السجن والمنفى؟ فانظروا إلى هؤلاء كيف عاشوا في الظروف الماضية؟ وانظروا إلى الظروف التي يعيشونها حاليّاً؟ حيث نشاهد الأوضاع التي يعيشها أقطاب الحوزة من علمائنا في الظروف الراهنة، فهؤلاء لو كانوا يطلبون الدنيا لما انتسبوا إلى الحوزة العلمية، ولشقّوا لأنفسهم طريقاً آخر، وأنت تدرك جيّداً أنّ طرق التكالب على الدنيا كثيرة، كما تدرك العامّة أنّ طرق جمع الأموال والثروة -

بالمعنى الخاص ـ لا يكون عبر الحوزة العلميّة. وها أنتم تطلقون هذه التهم والكنايات الجارحة لإضعاف إيمان هؤلاء الشباب، أفلا يعني ذلك تجريد هؤلاء الشباب من سلاحهم الذي سلحتهم به الثورة الإسلاميّة؟ وهل تعني الهجمة الثقافيّة غير هذا؟ نعلم جيّداً أنّ أكثر الغارات شدة وحدّة تكمن في تجريدنا من أكثر الأسلحة كفاءة، وهذه هي أشدّ الهجمات وأخطرها على المستوى الكمّي والكيفي، إذ مادام إيمان جيل الشباب والشعب قويّاً، لا يمكن للثقافة الإباحيّة أن تجد لنفسها موقعاً للتأثير على أبناء أمتنا. وإذا كان الإيمان قويّاً لا يغدو السلاح العسكري فاعلاً ومؤثراً، ولكن لو تمكّن الأعداء من إضعاف إيمان المتطوّع الذي دفعه إلى التواجد في الخطوط الأماميّة من ساحة القتال والمواجهة والضغط على الزناد، لا يغدو بوسعه التوجه إلى الجهاد والضغط على الزناد!! وهذا ما يقوم به الدكتور سروش بقصدٍ أو بغير قصد!! فأيّ شيء دفع الشباب إلى الخطوط الأولى من جبهات القتال سوى ثقتهم الراسخة بصدق الإمام الخميني وأتباعه، وتفانيهم بعلماء الدين وقداستهم؟ وليس هذا التقديس لشخصياتهم، بل تقديساً للإيمان وللخالق ووحي السّماء والمعاد والدين، إذ ليس للعالم تقديسٌ في نفسه، بل يكتسب حرمته وقداسته من قِبل قداسة الدين والعلم المقدّس الذي يحمله! وها أنت تهاجم هذا العلم وهذه الحوزات العلميّة، في حين يعترفُ الجميع بأنه لولا هذه الحوزات العلميّة لما كانَ أيّ أثرٍ للدين والإسلام، ولما قامت هذه الثورة ولا هذا النظام. ألم يقل الإمام الخميني: لولا علماء الدين، لما كان هناك أثرٌ للإسلام؟!

من هنا نقول بضرورة قيام الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة على محور الدين، في حين يذهب الدكتور سروش إلى الوسط الجامعي ليقول: يستحيل إقامة الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة! ويقول: ما دام الوضع على ما هو عليه، وما دامت العلوم التي يتداولونها هي هذه العلوم، وما داموا يعملون على تقديس هذه العلوم وهؤلاء العلماء، لا يسعنا الاتحاد معهم!! أليست هذه مخالفة صريحة للإمام الخميني؟!

سروش والمخالفة العملية للإمام الخميني

ولكي تتضح مخالفته العمليّة لولاية الفقيه وتعاليم سماحة السيّد الإمام الخميني، والتي تعتبرُ أشدّ من مخالفته القوليّة، أختم كلامي بنقل جزءٍ من وصيّة الإمام الخميني

حول الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة، حيثُ يقول: «وصيتي للجيل الحاضر والآتي بعدم الغفلة، وأن يعمل الجامعيون والشباب الشجاع والكريم على توثيق عرى الصداقة والتفاهم مع علماء الدين وطلاب العلوم الإسلاميّة، وأن لا يغفلوا عن مؤامرة العدو الغادر والغاشم، وعليهم بمجرّد رؤية فردٍ أو جماعة تسعى ـ بالقول والفعل ـ إلى بذر الشقاق والنفاق أن يعملوا على نصيحتهم وإرشادهم، فإن لم ينفع معهم النصح، فلابد من مقاطعتهم وتحجيمهم، وأن لا يسمحوا للمؤامرة بضرب أطنابها، إذ بالإمكان وأد الفتنة في مهدها».

وأخيراً، الاستعداد للمناظرة

نقول للدكتور سروش: إنّ جميع المخلصين في البلاد يدعون إلى الوحدة، فيما أنت ـ للأسف الشديد ـ تعمل على بثّ الفرقة، ولو كنّا في هذا المدّعى بحاجةٍ إلى البحث والحوار فإنني بوصفي طالباً صغيراً أعلن عن موافقتي وبكلّ تواضعٍ للجلوس معك على طاولةٍ للحوار، ولا أرى من المناسب لأساتذة الحوزة العلميّة وكبار العلماء محاورتك في هذه الأمور؛ وحينما يرى الفرد الدين والقرآن الكريم ونهج البلاغة والدعاء والحوزة العلميّة والفقاهة والمرجعيّة والفكر الإسلامي والفلسفة الإسلاميّة في خطر، لا يبقى هناك مجالٌ للسكوت والمداراة!

الهوامش

(١) الأسفار الأربعة ٧: ١٣٦.

أسلمة العلوم، محاولات التحقيق وسبل التقارب

حوار مع د. غلام رضا أعواني (*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

المسار التاريخي لأسلمة العلوم وعلمنتها

❁ ما هو الشكل الصحيح لأسلمة العلوم؟ وما هي الفرضيّات والقواعد التي يتعين أخذها بنظر الاعتبار في هذا المجال؟

❁ سؤالٌ جيّدٌ وفي موضعه؛ فمن خلال الالتفات إلى طبيعة مجتمعاتنا الإسلاميّة، يجب التساؤل عن إمكانيّة أسلمة العلوم، ولماذا يطرحُ هذا التساؤل في الوقت الحاضر؟ وهل كان مطروحاً في الأزمنة السّابقة أم لم يكن؟ في حدود علمنا لم يكن هذا السؤال مطروحاً بهذه الصيغة؛ ففي الوقت الذي كانت فيه جميع العلوم موجودة في القرون الإسلاميّة الأولى، وكان المسلمون يسعون للحصول عليها واكتسابها برغبةٍ ونهم وصولاً إلى الكمال، حتى حقّقوا إنجازات هامّة في هذا المجال، إلا أنه لم يتمّ بحث هذه المسألة؛ إذ كان البناء على إسلاميّة جميع هذه العلوم، باعتبار أنّ العلم بشكلٍ عام أمرٌ إلهي، فيمكن أن يكون هذا دليلاً على إسلاميّة جميع العلوم، وأنه لا توجد أيّ منافاةٍ بين الإسلام والعلم. مضافاً إلى أنّ الإسلام من الأديان التي قامت على أساس العلم والمعرفة والفكر، وليس هو مجرّد إيمان، كما أنّ الإيمان بنفسه ـ كما يستفاد من الكثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ـ قائم على أساس المعرفة، قال تعالى مخاطباً نبيّه الأكرم ﷺ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، أي لابدّ من الوصول إلى حقيقة التوحيد من خلال العلم والمعرفة وليس بالإيمان المجرّد فقط، وعليه لم يكن هذا السؤال مطروحاً في السابق، وكان البناء على أنّ طلب العلم واجبٌ شرعيّ يفرضه الإيمانُ على كلّ مسلم ومسلمة.

(*) أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، كانت له حوارات عدة مع المستشرق هنري كوربان.

الأمر الثاني: لماذا يتمّ طرح هذا السؤال في الوقت الحاضر؟ إنّ السؤال عن إمكانيّة أسلمة العلوم يستبطن حقيقة أنّ الإسلام يقوم على أساس الرؤيّة الإلهيّة، وأنه يرفض كلّ أمرٍ لا يقوم على هذه الرؤية، حتى وإن كان علماً. وسبب طرح هذا السؤال هو أنّ بعض العلوم - في الأقل - تتعارض وهذه الرؤية الإلهيّة. طبعاً إنّ العلم في نفسه لا يتعارض مع الدين؛ لأنه من سنخ الوجود والأمر الإلهي. إلا أنّ الحاصل حالياً هو عدم النظر إلى العلم من هذه الزاوية والرؤية الإلهيّة. ويمكن ملاحظة ذلك من بعدين:

الأول: البعد العام المتمثل في انقطاع العلم الحديث عمّا يُسمى بالحكمة الإلهيّة أو الحكمة الخالدة.

الثاني: البعد الخاص المتمثل في انقطاع العلم الحديث عن الدين.

وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية البعد الأول، سنجد أن العلم في جميع المراحل التاريخيّة كانت له مراتب، وبرغم ذلك كان ينظر إليه بدرجة واحدة سواء أكان حكمة إلهيّة أم من العلوم الطبيعيّة.

وفي الشرق، كان الحكماء يُصنفون في عداد العلماء، فمثلاً لم يكن ابن سينا ونصير الدين الطوسي والبيروني وأرسطو وغيرهم مجرّد علماء في الطبيعة، وأنهم لم يكونوا من العلم الإلهي في شيء. بل كانوا يذهبون إلى أنّ الرؤية العلميّة والإلهيّة ممتزجتان في بعضهما كما يمتزج السكّر بالماء، ولم ينحرف العلم نحو الاتجاهات الدنيويّة أبداً. وكان العلم عندهم يشكّل منظومة واحدة، وكان لكلٍّ من الحكمة والعلوم الطبيعيّة منها موقعها الخاص. لكن في المرحلة المتأخرة ظهرت فجوة بين العلم الحديث والحكمة الإلهيّة، خرج فيها العلم الحديث عن القاعدة.

كذلك في البعد الثاني، نشاهد أنّ العلوم كانت متحدةً مع الرؤية الدينيّة، فواقع الدين ليس إلا نوعاً من الحكمة، حيثُ يعمل الدين على ربط الإنسان بالحكمة الإلهيّة بالمعنى الدقيق للكلمة. وفي الحقيقة إنّ الحكمة في الدين تشكّل عامل قوّة له. فيجب على الدين - مضافاً إلى الأعمال العباديّة - أن يعلّم الإنسان مبادئ الحكمة الإلهيّة الخالدة، فالذي يسلك أودية الإيمان هو حكيمٌ بالقوّة، وكلما بلغت درجات الإيمان مرحلة الفعليّة، اشتدّت تلك الحكمة وقويت في المؤمن، واشتدّت معها تلك القوّة التي يُعبّر عنها بنور الإيمان، وعندها يرى كلّ شيءٍ إلهيّاً.

أما في الغرب فمنذ عصر النهضة انقطعت علقة العلوم التجريبيّة بالأصلين المتمثلين بالحكمة الإلهيّة والدين المسيحي. وأمّا في العصور الوسطى فقد كانت الحكمة مقدّمة على العلم، حيث كانت العلاقة بينهما طوليّة لا عرضية، وفي عصر النهضة أضحى العلم مطلقاً وفقد ارتباطه بالحكمة الإلهيّة، وكلّما اقترب هذا الانفصال من عصرنا غدت الهوّة أعمق حتى فقد آخر الخيوط التي تربطه بها، ويمكن لهذه الحقيقة أن تشكّل مؤشراً خطيراً.

وقد يعترض شخص ويقول: إنّ هذه المرحلة كانت تحتوي أيضاً بعض العلماء المتدينين، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ المسألة لا تتعلّق بالتديّن فقط، بل بضرورة أن يكون العلم مقروناً بالتبيين الإلهي. فهؤلاء العلماء وإن كانوا متديّنين إلا أنهم يفتقرون إلى الرؤية الإلهيّة، الأمر الذي يرفع من احتمال وقوعهم في الخطأ والاشتباه.

تحوّلات الفصل بين الحكمة الإلهية والعلوم

۞ من هنا كان العلم يوماً ما ناطقاً باسم الدين، أو كان متناغماً معه في الخطاب، ثمّ اتخذ هذا التناغم والانسجام طريقاً نزوليّاً بتقدّم الزمن، حتى اضمحلّ في المرحلة المعاصرة.

۞ أجل، أصبحت العلوم مستقلّةً، وهذا ما حصل للفلسفة أيضاً؛ فبعد أن تكفلت الحكمة بضمان هذه الوحدة، إلا أنّ الفلسفة الحديثة فصمت علقتها بالرؤية الإلهية، بعد أن قام الفرض على استقلال الفلسفة عن الدين والحكمة، ولم تعد تابعةً لهما. وباعتقادي فإنّ إحدى أسباب ذلك تعود لنا نحن المسلمون، لأنّ هذه العلوم في الحقيقة كانت بضاعتنا، وقد رُدّت إلينا بعد ذلك بصيغةٍ أخرى. ففي القرن الهجري الثالث والرابع كان العلماء يدرسون جميع العلوم (الطبيعيّات والطب والرياضيّات والعلوم الإلهيّة وما إلى ذلك). ولأسبابٍ يمكن دراستها فقدت بعض هذه العلوم (الطبيعيّات) مكانتها عندنا شيئاً فشيئاً، في حين قام الغربيون باستيعاب هذه العلوم وتطويرها، ولم يحفلوا بعلومنا الأخرى ومنها علوم الحكمة والإلهيّات، وبذلك انتقلت علومنا وفنوننا إلى الغرب شيئاً فشيئاً، وقد اقترن ذلك بعصر النهضة حيث كانت الأحداث تسير سيراً تصاعديّاً ضمن تيّارٍ مناهضٍ للدين، أخذ ينظر إلى العلم من زاويةٍ بعيدة عن الرؤية الإلهيّة كلّ البعد، حتى وصلت إلينا

حالياً على صورتها الراهنة.

وتظهر حالياً في مجال أسلمة العلوم التي انتقلت منّا وتكاملت عدّة مسائل، فالأسلمة تعني الارتباط بالرؤية الإلهيّة. وللأسف الشديد نجد عند دراسة الفلسفة حالياً تجاوزاً لفصل الطبيعيّات تحت ذريعة تطوّر العلوم وعدم جدوائيّة هذه المباحث. إلا أنّ هذا خطأ فاحش؛ وذلك لأنّ الغاية من إدراج الطبيعيّات إلى جانب الفلسفة، إضفاء الرؤية الحكمية في باب الوجود.

إنّ تكوّن العلوم الحديثة اقترن بالفلسفة الجديدة، وقد كان الكثير من الذين أقاموا صروح العلوم الحديثة من الفلاسفة أنفسهم. من هنا فإنّ العلقة بينهما وثيقة للغاية، ورؤية الفلسفة الحديثة لا تنسجم والرؤية الإلهيّة. فمثلاً كانت العلوم الحديثة التي بدأها (غاليلو) و(كابلر) و(ديكارت) ممزوجةً بالرياضيّات. فقيام الكون على أساس الرياضيّات، أو إمكانيّة تفسير الوجود على أساس الرياضيّات، كانت من المسائل المطروحة قبل المرحلة الراهنة، وربما شكّلت محور تفكير الحكماء قبل ألف سنة دون الحضارة الإسلاميّة. لقد كان للرياضيّات دورها الممتاز في المنظومة الكونيّة، ومن وجهة نظر أمثال أفلاطون فإنّ الرياضيّات تمثل آلة لفعل الله تعالى، فالرياضيات مفتاح فهم العالم، وليست هي مجرّد مقدار وكمّية صرفة. وأما في المرحلة الجديدة فينظر إلى مسألة ارتباط عالم المادّة بالرياضيّات بنحوٍ آخر. لقد سعى بُناة العلم الحديث - ممّن كانوا من الرياضيين أيضاً مثل ديكارت - من خلال توظيف الرياضيّات إلى إظهار رؤية ميكانيكيّة لهذا العالم، تقوم على أنّ هذا العالم يتحرّك من تلقاء نفسه، وقد تركت هذه الرؤية آثارها على الفلسفة فيما بعد، ثمّ انتهت إلى رؤيةٍ ميكانيكيّة صرفة.

وفي الفلسفة الجديدة وبتبعها العلم الحديث تمّ إلغاء العلل الأربع، ومنها العلّة الغائيّة. وعليه لم يعد هناك اهتمامٌ بغاية عالم الوجود وما هو المعنى من الوجود. وكذلك كان ينظر إلى العلم في السابق على أنه مطلوبٌ في نفسه، لأنه يؤدّي إلى الكمال، في حين لا يلتفت حالياً إلى الغاية من العلم وكمال الإنسان، وإنما ينظر إلى العلم بوصفه أداةً تطبيقيّة. وعليه فالعلم الذي نأخذه من الغرب إنما نأخذه ممزوجاً بفلسفة غير إلهيّة، فلابدّ من إعادة صياغته من جديد.

كيف يمكن إعادة إنتاج العلوم إنتاجاً إلهياً؟

۞ هل يمكن تجريد تلك العلوم عن الرؤية الفلسفيّة الخاصّة التي امتزجت بها، صيانة لأنفسنا من تلك اللوازم السلبيّة؟

۞ أجل، لأنّ ذات العلم أمرٌ إلهيّ، وهو من سنخ الوجود، ولما لم تكن تلك الرؤية غير الإلهيّة جزءاً من العلم، وجب تغييرها.

وطبعاً لابدّ أوّلاً من الالتفات إلى أنّ العلم الحديث إنما ظهر بتلك الرؤية الخاصّة التي أشرنا إليها في الحواضر الغربيّة. فالسّؤال هنا: هل يمكن تجريد العلم الحديث من تلك الرؤية الخاصة التي كانت موجودة في الحواضر الغربيّة وأدّت إلى ظهوره، وربطه برؤية إلهيّةٍ ومعنويّة؟ وعلى فرض إمكان ذلك، لابدّ أن تتمتع تلك الرؤية الإلهيّة والمعنويّة بقوّة تعادل في الأقلّ قوّة التكنولوجيا والعلم الحديث، وأن يكونا متكافئين. بعبارةٍ أخرى: إذا كان الأمر كذلك وأمكن لهذه القوّة المعنويّة العظيمة أن تسود في ثقافةٍ قادرة على إيجاد مثل هذه النقلة النوعيّة في الإنسان، عندها سيتحوّل العلم الحديث والتكنولوجيا، ولا يبقيان على واقعهما الراهن، بل سيحدث فيهما نوعٌ من التحوّل الداخلي في ذاتهما وماهيّتهما، وسيؤدّي ذلك إلى اعتدالهما.

من جهة أخرى، ستعيد حلاوة العلوم المعنويّة والإلهيّة ولذّتها علاقة الإنسان بربّه وتنظّم رابطته بالطبيعة إلى مكانتها الأولى، وتحول دون الإفراط والتفريط الناشئيَن عن العلم الحديث، وتعيد الإنسان ثانيةً إلى فطرته الإلهيّة الناصعة والطاهرة ومرتبة الخلافة الإلهيّة، وتربطه بعالم الملكوت، عندها سيكون تسخيره للعالم تسخيراً إلهيّاً، لا تسخيراً شيطانيّاً.

سبل أسلمة العلوم

۞ ما هي السبل العمليّة لأسلمة العلوم برأيكم؟

۞ لابد من مضاعفة العمل على مبادئ هذه العلوم، وإذا أردنا النجاح في هذا المجال فعلينا التفكير بمصالح ومقتضيات العلم وأهميّة التعليم. ومن المقتضيات الذاتيّة للعلم كونه أمراً إلهيّاً تماماً، فيجب أن تكون الدوافع إليه إلهيّة، من هنا يكون طلب العلم من أفضل العبادات. فقد تمّ إضعاف الدوافع الإلهيّة للأبحاث والدراسات، بل ربّما

تلبّست بالدوافع الدنيويّة وغير الإلهيّة.

لا ينبغي حصر العلم على الدولة ـ طبعاً لا أريد بذلك الانتقاص من جهود الدولة في هذا المجال ـ بل يجب إقامة مراكز ذات كيفيّات عالية من خلال دعم الناس والعمل بجدّية على البحث في هذه المسائل من خلال استقطاب الأساتذة والباحثين من ذوي الكفاءات، واجتذاب الطلاب الأذكياء للدراسة. ويمكن إنجاز ذلك من خلال خلق الدوافع لدى الأثرياء لإنفاق شطرٍ من ثرواتهم في أنشطة الحوزة والجامعة، وتأسيس الموقوفات العلميّة والتي لم تكن قليلةً في الماضي. وخلاصة القول: إن التأكيد على الكميّة قد ترك آثاراً سلبيّة على الناحية الكيفيّة بشدّة.

ما معنى وحدة الحوزة والجامعة؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك؟

❁ ما هي علاقة الوحدة بين الحوزة والجامعة بأسلمة العلوم؟ وما هو دور الوحدة في تحقيق هذه الأسلمة؟ وأساساً ماذا تعني هذه الوحدة في رأيكم؟

◘ ليس معنى هذه الوحدة أن تغدو الحوزة جامعةً أو الجامعة حوزةً، بل بمعنى أن تحتفظ كلٌّ منهما بوظائفها، وفي الوقت ذاته عليهما الانسجام فكريّاً، والتعاون فيما بينهما، ولا يسعيان إلى إلغاء بعضهما. فلكلٍّ من الحوزة والجامعة وظائفها الخاصّة بها، فوظيفة الحوزة حفظ الدين وبيانه ونشره بجميع أبعاده ومنها الأخلاق الإسلاميّة والمعارف الإلهيّة على المستوى الفردي والجماعي، وعدم الاقتصار على البعد الفقهيّ، مع الإقرار بعظم حجمه. وعليه فإنّ مزاولة الحوزة للعلوم الأخرى ينبغي أن لا يكون على حساب إضعاف نشاطها في ما تضطلع به من واجبات أساسيّة. وإنّ وظيفة الجامعة مزاولة العلوم بمختلف أبعادها، وعلى الحوزة أن تتقبّل هذا الأمر. إنّ مسألة أسلمة العلوم وتبيين مبادئها صحيحة وضروريّة، لكن لا تمكن الحياة في العصر الحاضر من دون هذه العلوم. وعليه لابدّ لهاتين المؤسّستين من العمل جنباً إلى جنب، مع الاعتراف ببعضهما.

❁ إنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو أنّ العلوم الجامعية بمعظمها علومٌ مستوردة ومدعومة بما ذكرتموه من الأسس الفلسفيّة التي تتجه بها نحو اتجاهات خاصّة ربما تؤدّي أحياناً إلى التضادّ بل وحتى إنكار القواعد الدينيّة، وعليه كيف يمكن إقامة

الوحدة بين الحوزة والجامعة؟

طبعاً، هذا الكلام لا يطابق الواقع تماماً، فإنّ الكثير من أساتذتنا في الجامعات من المتدينين والمخلصين، ويمارسون مهامهم في الجامعات برغم الظروف الحرجة - الماديّة وغيرها - فينبغي مدّ جسور الثقة بالجامعيين لإقامة المناخ العلمي الصحيح، ولو تمّ ذلك فسيغدو بإمكان الجامعات أن تخطو خطوات واسعة لتحقيق تلك الأهداف والغايات.

أزمة انعدام الثقة بين الحوزة والجامعة

❁ ما هي مكامن ما أشرتم إليه من أجواء انعدام الثقة؟

لا أقول بانعدام الثقة، لكن في المقابل لا ألمس مقداراً كبيراً من الثقة بين الحوزة والجامعة. ولابد من البحث في أسباب ذلك أيّاً كانت. وعلى كلّ حال ينبغي عليهما قبول بعضهما والإقرار بأنهما وإن كانا في خندقين منفصلين لكنهما يعملان لجهة واحدة. فعلى الحوزة أن تعمل على تأصيل الجامعة، لأنها حقيقة لا يمكن إنكارها ولا ينبغي تجاهلها، حتى يرى الجامعي عمليّاً أنّ بإمكانه أن يكون مؤثراً، وإنّ الأسلمة إنما تمكن من خلال بناء الثقة. وإحدى طرق بناء هذه الثقة تكمن في إقامة الارتباط والحوار للوقوف على العقبات بغية التغلّب عليها.

❁ إذا كانت هناك من كلمة أخرى ترغبون بإضافتها؟

◘ إنّ ما تتمتع به ثقافتنا ويدعونا إلى الفخر والاعتزاز هو احترامنا وتقديرنا للعلم والعلماء، ولا تزال هذه الحقيقة قائمة، لكن ينبغي السعي إلى تعزيزها وتقويتها وإشاعتها، حتى لا يُستبدل بالعلم غيره.

مشروع وحدة الحوزة والجامعة

تفكيك المقولات ورصد عناصر التطبيق

حوار مع د. الشيخ علي رضا الأعرافي(*)

ترجمة: علي الوردي

وحدة الحوزة والجامعة وحدة مبادئ لا مناهج وطرائق

❁ يبدو أن مصطلح «الوحدة» من المصطلحات التي يلفّها الغموض بعض الشيء، فما المراد منه برأيكم؟ ويا ترى أيّ نوع من الوحدة يراد له أن يكون بين الحوزة والجامعة، الوحدة على مستوى الهيكل العام أم الوحدة على مستوى القيم أم الوحدة على صعيد المناهج والأساليب؟ بعبارة ثانية: أليس من الأفضل استخدام مصطلح بديل عن الوحدة كالتقريب أو التوفيق؟ وألا ترون أننا قد أخفقنا في توظيف شعار الوحدة عبر ٢٢ عاماً من استخدامه، وألا يكون من الأجدر بنا إعادة النظر في تعريفنا للوحدة وما تنطوي عليه؟

❁ **أولاً**: هذا صحيح، فهناك بحوث عديدة حول مثل هذه المصطلحات كالوحدة والاتحاد؛ ففي الفلسفة يراد بالوحدة غير ما يراد من الاتحاد؛ فالوحدة تعني أنّ هناك شيئاً واحداً موجوداً ومتحققاً ـ وجود واحد لا وجودين ـ بينما يشير مصطلح الاتحاد إلى أمرين مختلفين لكن تجمعهما جهة مشتركة. وعندما نستخدم مصطلح الوحدة فنحن لا نريد به ما يريده الفلاسفة، وإنما مرادنا من الوحدة هو الاتحاد بالمعنى الذي تقدم.

ثانياً: إنّ الوحدة المستخدمة في الفلسفة ـ أي صيرورة الأمرين شيئاً واحداً ـ ليست المقصودة في استخدام أيّ شخص عندما يقحم مصطلح الوحدة في حديثه (نستثني من ذلك

(*) رئيس جامعة المصطفى العالمية في إيران، ورئيس مركز دراسات الحوزة والجامعة، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، ساهم بشكل فعّال في تجويد العمل الإداري في حوزة قم، خصوصاً قسم الدراسات والأبحاث.

نزراً يسيراً أراد بها المعنى الفلسفي)؛ فإذا سحبنا المصطلح بغية تطبيقه على بحثنا سنجد أن المؤسّسات المزدوجة ـ أي ثنائية الهدف ـ لا يمكن اعتبارها متوحّدة بالوحدة الفلسفية؛ فيقال: بين المؤسستين يوجد اتحاد تمخّض عنه مؤسّسة واحدة مزدوجة الأهداف، وإنما الذي يجمع المؤسّستين اقترابهما واشتراكهما في بعض الخصوصيات التي تساعد على الوصول إلى الأهداف المبتغاة.

وعليه؛ فمرادنا من الوحدة بين الحوزة والجامعة ليس الوحدة في الهيكل والبُنية ولا حتى في المناهج؛ لأننا لا نبتغي ـ بأيّ حال من الأحوال ـ صيرورة المناهج المتبعة في كلّ من هاتين المؤسّستين منهجاً واحداً؛ وذلك لأن المواد التي يتمّ تدريسها في الحوزة تتبع منهجاً محدداً يختلف عما هو متّبع في تدريس المواد الجامعية؛ فلكل كيان أسلوبه ومنهجه الخاص، إضافةً لذلك فإن الطابع العام الغالب على الكيان الحوزوي هو اختصاصه بالعلوم الدينية في حين تختصّ الجامعة ـ غالباً ـ بالعلوم التجريبية، وقد تكون هناك مشتركات بين الكيانين، لكن بشكل إجمالي لكلّ كيان طابعه الذي يتميّز به.

ويتضح مما تقدّم أنّ الوحدة المعنية ببحثنا لا يمكن سحبها على المنهج المتبع في كلا الكيانين الحوزوي والجامعي، إذاً فليست هي الوحدة في المنهج والأسلوب. فما هو مرادنا ـ يا ترى ـ من الوحدة؟ هل هو الوحدة العلمية؟

إذا قصدنا بالوحدة العلمية إدغام المواد الدراسية لكلا الكيانين ضمن دائرة واحدة فهذا مما لا يمكن التسليم به. وأما إن أريد بها تحديد مسار كل من الكيانين ليلتقيا عند نقطة محدّدة تشكل المبادئ المشتركة لهما بحيث تكون هذه الوحدة المبدئية مساهمة في إيجاد سبل للتعاون والعمل المشترك والمنسّق، فعند ذلك يمكن التسليم بصوابها؛ وعليه، فالوحدة على صعيد المبادئ هي المعنية في عنوان الوحدة بين الجامعة والحوزة، أي العمل على تحقيق مبادئ مشتركة، ولن يكون هناك للوحدة في الهيكل التعليمي مستوى أدنى من الذي ذكرنا، وإنما تعني التعاون والتنسيق وتبادل وجهات النظر فحسب.

أما في ما يتعلق بالمجال الإداري والثقافي للمجتمع، فإن كل كيان ـ حوزوي أو جامعي ـ يعمل بوظائفه ومهامه، ولا سبيل للوحدة بينهما إلا في حال أصبح أحدهما في عرض الآخر بحيث أصبحت هناك أهداف مشتركة تدفعهما للعمل المشترك.

المناخات المساعدة على تحقق وحدة الحوزة والجامعة

والذي يجدر ذكره هنا، أن عناصر الوحدة والتعاون والعمل المشترك بين الحوزة والجامعة لا يمكن لها أن تتحقق إلا من خلال عدّة أمور:

الأمر الأول: الإعداد النفسي للوحدة، ومعنى ذلك أولاً: أنّ هذه الطبقة ـ الحوزوية والجامعية ـ تمثل النخبة والصفوة الاجتماعية، وثانياً: أن الأمّة التي تجمع كافة الطبقات الاجتماعية تشارك النخبة في إيجاد التحولات الاجتماعية، لكن للأخيرة الدور الأهم ـ على رغم الاختلاف في تفسير طبيعة الأدوار لدى علماء الاجتماع ـ وهذه النخبة التي تكون على رأس الهرم الاجتماعي إذا منيت بالخلافات المستعصية التي يصعب إيجاد الحلول لها فإنّ هذه الأزمة ستنتقل ـ مباشرةً ـ لتصيب الهيكل الاجتماعي، ومن ثمّ تصبح النفسية الاجتماعية مصابة بأمراض كالانفصام والازدواجية، كما هي الحال في الأمراض النفسية التي تصيب الأفراد، وذلك لأنّ النخبة التي تحدّثنا عنها إنما تتألّف من أهم وأبرز الشخصيات الاجتماعية من حيث الأداء وتحمل المسؤوليات، فإذا ما لاحظنا المسألة من زاوية علم النفس الاجتماعي سنجد أن الوحدة والتعاون والانسجام بين أفراد النخبة من شأنه الحفاظ على سلامة المجتمع. هذه ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التأريخ السياسي والاجتماعي يقدّم شواهد وقرائن متعدّدة على أن الانشقاق والفرقة بين أطراف النخبة يؤثر سلباً على المجتمع ويصيبه بذات الأمراض التي أصابت النخبة، في حين أنّ الوفاق والانسجام بين أطراف النخبة يؤثر إيجاباً على المجتمع ويقوده باتجاه النموّ والازدهار.

النتائج الإيجابية لسلامة العلاقة بين المثقف والفقيه

۞ طبعاً هذا إذا كان التقارب بين الكيانين ـ الحوزوي والجامعي ـ تقارباً جذرياً وبنيوياً، لا صورياً ونفعياً؛ لأننا شاهدنا في أحايين كثيرة أن التقارب بينهما لم يحقّق انسجاماً وإنما اختلافاً وتناحراً عرّض المجتمع لأزمات وشدائد عسيرة.

۞ تشير بعض الدراسات الأكاديمية إلى أنّ التعاون والتنسيق في ما بين الكيانين: الحوزوي والجامعي، إبان الحركة الدستورية والفترة التي شهدت تأميم النفط وأثناء الثورة الإسلامية، أحرز نجاحات وحقّق نتائج هامة. لكن كلما ابتعد الطرفان وزادت الهوّة بينهما انتقلت تبعات ذلك إلى المجتمع وجعلته عرضةً للشدائد والأزمات. والسر في هذا

الابتعاد والفُرقة بعد التعاون والتقريب أن التعاون لم يكن تعاوناً جذرياً والوحدة لم تكون وحدة متماسكة.

وعلى أية حال، إذا لاحظنا المسألة من زاوية علم النفس الاجتماعي والتاريخي والسياسي، سنجد أن هذا التعاون والتقارب كلّما كان وثيقاً وعميقاً سيكون إيجابياً ومفيداً، ومن سمات المجتمع الناجح نجاحه في التعاون والتقريب بين النخب؛ إذاً، نحن نحتاج إلى الوحدة التي تعني التعاون والتنسيق، وهذه الحاجة موجودة لدى كل من المتدينين وغير المتدينين، لكنّه في الطائفة الأخيرة أقل رسوخاً وتمركزاً؛ فالمتدين يرى الوحدة تتجلّى في القيم الدينية التي تشترك بها معظم الأديان، وهي نظرة لا يتمتع بها كل متدين، فهناك من المتدينين مَن تطغى على تدينه بعض التوجهات كالقوميين على سبيل المثال. وتكتسب هذه المسألة أهميتها من نسيجنا الاجتماعي الذي يمتاز معظمه بطابع ديني، وهذا النوع من المجتمعات تصعب إدارته بحكومة غير دينية.

وعكس هذا الأمر صحيح؛ فإذا سحبناه على الحوزة العلمية سنجد أنّ فراغها من الطابع الأكاديمي وانزوائها بعيداً عن الجامعات الأكاديمية سوف لن يضعها على طريق النجاح؛ إذاً نحن بحاجة إلى التعاون والتنسيق على مستوى عال، وإن لم يتوفر هذا المستوى من التعاون فلا بأس باليسير منه، لكن على كل حال يجب الحرص على إيجاده.

تقدم الأسباب المعرفية الثبوتية على الأسباب الاجتماعية في التأثير على العلاقة والوحدة

❁ نواجه اليوم على الصعيد الاجتماعي والمعرفي آراء وتوجّهات معاصرة.. بتقديركم ما مدى تأثيرها على الحوزة والجامعة من جهة، وعلى العلاقة التي تربط الإثنين من جهة أخرى؟

❁ قبل الحديث عن الموانع والعقبات لابد من التنويه إلى نقطة هامة، وهي أنّ الحديث عن العلاقة بين الحوزة والجامعة يمكن طرحه ضمن مستويين: المستوى الأول يمتاز بسطحيّته، ويشمل البحوث الاجتماعية والسياسية وما إلى ذلك. فيما يشمل المستوى الثاني جوهر الموضوع والبعد المعرفي له. وهذا المستوى ينتهي بنا إلى موضوع واسع ومعقد وتأريخي، وهو موضوع الصلة بين العلم والدين.

فمعرفة قضايا من نوع: دور كلّ من الحوزة والجامعة وطبيعة العلاقة بينهما، والمناهج العلمية والتربوية التي يملكانها، ومستوى التأثير الاجتماعي لهما، وما إلى ذلك من المسائل التي تصب في السياق ذاته، لها جذور ممتدّة في الأسس المعرفية التي تستند إليها مسألة الصلة بين العلم والدين. ولا يخفى عليكم أنّ الفرد إن لم يمنح الدين وزناً في المعيار القيمي وكانت نظرته للدين دونيةً فسيختلف تأثير المؤسّسة الدينية ـ برأيه ـ (طبعاً هذا بناءاً على أدنى مستويات الصلة بين المعقول واللامعقول)، لكن فيما لو مُنح الدين الوزن الأكبر وكان التمسّك به بأعلى مستوياته فسنجد هناك ١٠ إلى ١٢ نظرية تدور جميعها حول الصلة بين العلم والدين، وكل واحدة من هذه النظريات البنيوية كفيلة ببيان طبيعة الصلة بين العلم والدين وتحديد مهام كل من المؤسّسة الدينية والجامعة الأكاديمية، وكفيلة أيضاً بشرح آليات التعاون بين المؤسّستين.

يضاف إلى ما تقدم، أنّ للآراء المطروحة حول علاقة الدين بالسياسة نصيباً من التأثير على الموضوع الذي نحن بصدده، أي التعاون بين المؤسّسة الدينية والجامعة الأكاديمية.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ما نتحدث عنه يستند إلى نظرية متوازنة إلى حدّ ما؛ وذلك أن منطلق حديثنا السابق لا يجعل الدين هامشياً مما يترتب عليه حصره في العلاقة بين الإنسان وربه، أو كون الدين أمراً نفسياً وشخصياً مفصولاً عن باقي المجالات. ولا نصوّب النظرية القائلة: إن الدين يسعى لتقويض سائر العلوم البشرية والحلول محلّها، إنما نعتقد بأن العلم والدين يلتقيان في مواطن عديدة؛ فيشكّل أحدهما سنداً للآخر.

إن منشأ جملة من المعوقات التي نواجهها نفس هذا البحث البنيوي، أي إن الفرد الذي يتبنّى الدين بصورة هامشية سوف يختلف فهمه وكذلك تفسيره لكثير من الأمور والظواهر، ومن ثمّ سيؤدي ذلك إلى إيجاد حالة من التنافر والتباعد. وطبعاً إن الآراء البنيوية المتقدم ذكرها، ليست هي الوحيدة المسؤولة عن إيجاد المعوقات والعقبات، وإنما العديد منها منشؤه جملة من العوامل والأسباب الاجتماعية (الهامشية).

❁ هل نفهم من ذلك أنكم تسطّحون الأسباب الاجتماعية وتولون الأهمية القصوى للمسائل والقضايا الإبيستمولوجية المعرفية؟

نعم، ففي رأيي تعتبر هذه المسائل أكثر أهمية، طبعاً لا ينفي ذلك تأثير العوامل والظواهر الاجتماعية، لكن التأثير الأهم والدور الأبرز إنما تتميز به القضايا المعرفية.

هل طبيعة المؤسستين الحوزوية والجامعية متنافرة أم متقاربة؟

الأمر الآخر الذي أودّ أن أشير إليه هو أن هذا الموضوع قد يطرح طرحاً فلسفياً عبر السؤال التالي: هل أن طبيعة هاتين المؤسّستين (الحوزة والجامعة) توافقية أم تنافرية؟ وعلى حد قول الحوزويين: هل التقارب بين الكيانين يقتضي التوافق أم التنافر أم ليس بشيء من هذا ولا ذاك؟ كما أن هذا الموضوع قد يطرح في علم الاجتماع على نحو آخر وخلاصته: إنّ الأساليب والمناهج العلمية المختلفة ينتج عنها أيديولوجيات مختلفة. بل إن كل حقل علمي ينتج أيديولوجيا خاصة به تتكفل بمنح المتخصّصين بذلك الحقل هويتهم وكيانهم الخاص. وهكذا تتعدّد الهويات والكيانات بتعدّد الحقول العلمية، والذي يؤدي إلى التنافر والتزاحم هو هذا التعدّد الحاصل في الهويات، والناجم عن تعدّد الأيديولوجيات.

من المشهور اليوم أن كثرة الفروع العلمية وتراكمها في البلدان المتقدّمة أدى إلى نوع من التمزق والتفكّك الاجتماعي، وهو أمر ينسحب على موضوعنا، أي التقارب بين الحوزة والجامعة. فعلى سبيل المثال ـ وفي هذا السياق ـ هناك قول للغزالي في كتابه إحياء العلوم: إنّ من طبع الفقهاء التفكير على هذا النحو ومن طبع الفلاسفة التفكير على ذاك النحو. والحقيقة إن هذا الاطّراد بين التعدّد في الفروع العلمية والتفكّك الاجتماعي ليس عليّاً (معللاً) وإنما اقتضائياً.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار كلّ ما تقدم يبقى أمامنا السؤال التالي: أيّ من النظريات المطروحة يمكن الأخذ به؟ وذلك لوجود ثلاث نظريات حالياً، الأولى ترى عدم وجود ما يقتضي التقارب بين الحوزة والجامعة، والنظرية الثانية تقول باستدعاء التعاون بين الطرفين للتنافر. فيما تعتقد الثالثة بأن كل ما لدى المؤسّستين هو العلم، وإنما منشأ العلم واحد؛ وبذلك تفسّر إمكانية التقارب والتوافق بينهما.

لكنّني أعتقد أن هذه التعددية ليست تنافرية بحتة، طبعاً لا يخفى وجود شيء من التنافر في جوهرها، إلا أن تحويل هذا التنافر إلى وفاق وانسجام أمر ممكن من خلال

التأمل والفكر والعمل الجادّ. وفي رأيي إنّ العقبات التي تقف في طريق الوفاق والانسجام، وكذلك أسباب الفرقة والتنافر، تكمن فيما يلي:

١ ـ إنّ طبيعة الأساليب والمناهج العلمية بحدّ ذاتها توجد نوعاً من الاختلاف والتنافر وشيئاً من الهوّة المعرفية والفكرية.

٢ ـ عدم الاهتمام بالأسس المعرفية.

٣ ـ قد لا يكون هناك في كثير الأحيان اختلاف جوهري وبنيوي بين الطرفين، لكن يغيب عن الأذهان آلية تحويل العلاقات البنيوية الكامنة بينهما إلى دواعي تقريب وانسجام.

٤ ـ الخوض في المساجلات السياسية وعلاقة الدين بالسياسة، وهو ما يؤثر بشكل ملحوظ على طبيعة العلاقة والصلة بين الكيانين.

٥ ـ وجود دولة دينية على رأس السلطة، والإخفاق الذي يمنى به النظام الديني والسياسي في بعض الأحيان، قد يعطي انطباعاً مختلفاً لدى الجامعات، ومن ثمّ يقرأ بقراءات مختلفة، فينعكس على طبيعة العلاقة ممّا يزيد من توترها وتنافرها.

۞ بحيث يضخّمون المشاكل الروتينية ويحولوها إلي معضلات وأزمات شديدة؟

وهذا ما يفعلوه بالضبط، حتى لو كانت المشاكل بسيطة.

٦ ـ إهمال الوقائع التأريخية والتجارب السابقة، فجيل الشباب لدينا، سواء الجامعي أم الحوزوي، ليست لديه أدنى فكرة عن الانتصارات التي حقّقت نتيجة التعاون، والإخفاقات والخسارات التي نجمت نتيجة الفُرقة، ونحن أيضاً قد أهملنا هذا الجانب ولم نعمل عليه بما يكفي.

٧ ـ غياب اللغة المشتركة؛ وذلك لأنّ كل طرف يعمل ضمن إطار فكري محدّد ويستعين بلغة خاصة به، فمن أجل الوصول إلى لغة مشتركة لابد من توثيق العلاقات ودوام التواصل بين الطرفين.

٨ ـ غياب الاستراتيجية الصحيحة؛ ذلك أنّنا إمّا نفتقد استراتيجية صحيحة أو نمتلكها لكن من دون تحديثٍ لها؛ فالعلوم الإسلامية التي تدرّس في المراكز التعليمية بحاجة ماسّة إلى تطوير دائم، وهذا ما نغفل عنه في كثير من الأحيان؛ ولا يمكن في هذا

السياق تجاهل المتغيرات والمؤامرات الدولية، إلا أن هذا يجب أن لا يؤدي بنا إلى حصر الإخفاقات بها؛ فليس من الصواب توجيه كافة التهم للمؤامرة، كما يجب أن لا ننكر وجود مؤامرة وأعمال هادفة لخلق الأزمات وإيجاد الفُرقة والاختلاف.

وقد يكون هناك تسطيح وسذاجة فكرية لدى بعض النخب من الطرفين، كالميول المنحرفة والاتجاه اللاديني والرغبة في التحلّل الذي نشاهده لدى بعض الجامعيين وعلى الضدّ منه التقوقع والتحجّر الذي يصيب طائفةً من الحوزويين. كل ذلك يلعب دوراً خطيراً في تأزم العلاقات وتركيز ظاهرة الاختلاف والتنافر بين الحوزة والجامعة.

وبرأيي تعتبر هذه من أهم الأسباب وأكثرها تأثيراً. وجدير بالمسؤولين والمتصدّين العمل على معالجتها والحدّ منها.

الاختلاف المنهجي بين الحوزة والجامعة، أزمة التعبدية والتجريبية:

❁ كثيراً ما يطرح هذه الأيام موضوع قد يبدو مهماً بعض الشيء وله صلة وثيقة بالتقارب والتعاون البنيوي والمعرفي بين الحوزة والجامعة، وهو موضوع المنهجية؛ برأيكم ألا يوجد تعارض بين المنهجيّتين، أي المنهجية المتبعة في الحوزة والأخرى المتبعة في الجامعة؟ لأننا نعلم أنّ المنهج المتبع في الحوزة العلمية هو منهج تعبّدي في أغلب الأحيان، إلا ما ندر في بعض العلوم حيث يكون للمنهج التجريبي مدخلية في التعاطي مع مسائل ذلك العلم. بينما نجد الجامعات تعتمد بشكل رئيس على التجربة والدراسات الميدانية، أي تتبع منهجاً تجريبياً محضاً؛ فما هو تقييمكم لهذا الاختلاف المنهجي؟ وهل تجدون من الممكن التقريب بين المنهجيّتين؟

❂ كما أسلفنا منذ لحظات، فإن التعددية في المنهج تؤدّي إلى نوع من الاختلاف والتنافر، ومن ثمّ فالمنهج الذي يعتمد على التعبّد لا يمكن أن يجتمع مع الذي يتكأ على التجربة.

لكن على ما يبدو، تنتج هذه الرؤية عن نظرة غربية محضة للموضوع؛ فلو أمعنا النظر سنكتشف أن المنهج التعبدي الذي نحن بصدده ليس تعبدياً محضاً وإنما تقوم أسسه على العقل، وبما أنه ينتهي إلى أسلوب عقلي يتلائم والفكر البشري، فسوف تسهل معالجة التنافر بينه وبين المنهج التجريبي وتصبح إمكانية اجتماعهما متاحة. وتتعزّز هذه

الإمكانية كلما كان فهمنا للمنهج التعبدي وموقفنا منه أقرب للصواب.

۞ برأيكم ما مدى صحّة المقولة القائلة: إن فلسفة التعبد هي تعبدية بحدّ ذاتها؟

۞ هناك اختلاف بين قولنا: إن هذه المقولة عقلية يمكن فهمها والتعاطي معها على أساس العقل، وبين قولنا: إن المقولة تنتهي بسلسلة عللها إلى العقل؛ وبرأينا إن التعبد يعني استقلالية المقولات الدينية، أي ليس من الضروري أن تكون فلسفتها مفهومةً لنا؛ لأنها قد تفهم أحياناً وقد لا تفهم أحياناً أخرى؛ بل قد تكون جلية وشديدة الوضوح في بعض الأحيان أو خافية شديدة العتمة في أحايين أخرى.

وعليه، نحن لا نعتبر التعبد مقولة عقلية يمكن التعاطي معها وفهمها على أساس عقلي محض. وبالتالي فإن قولك بأن «فلسفة التعبد تعبدية» إن كان المراد منه عدم انتهاء فلسفة التعبد ومعطياتها ـ من خلال سلسلة العلل ـ إلى العقل، فهذا لن يكون صحيحاً بأيّ حال.

العلاقة بين الحوزة والجامعة أمام التفاؤل والتشاؤم

۞ على أعتاب النهاية، أعتقد أن رأيكم تجاه الوحدة والتقريب كان مثالياً إلى حدّ ما، فهل رؤيتكم للمستقبل على الغرار نفسه، أم أن الواقع سيعكس صورةً مختلفة؟

۞ على الرغم من صعوبة التنبؤ بالاتكاء على الواقع الحالي، إلا أنني أشعر بالقلق تجاه المستقبل؛ لأنّ التحولات الكثيرة تجعل الطريق شائكة إلى حدّ بعيد. لكن في المقابل لست متشائماً بالرغم من كثرة الاختلافات على الصعيد الإبيستمولوجي وجدلية العلاقة بين العلم والدين من جهة وبين الحوزة والجامعة من جهة أخرى، وأرى أنّ ما تمّ العمل عليه في هذا المجال ليس بالهيّن، والنتاجات التي تمخّضت عن ذلك ليست بالقليلة أيضاً، لكنّ غياب الاستراتيجية الصحيحة من جهة وكثرة الطلاب من جهة ثانية بالإضافة إلي العقبات الأخرى جعلت الجهود التي بذلت في هذا الطريق تبدو ضئيلة وهامشية.

وعلى أية حال، فالحكم على هذه المسألة وفق المعطيات العلمية قد لا يسعفنا في هذه المرحلة لكن مشاعرنا تجعلنا نقف بين الخوف والرجاء.

❁ بين الخوف والرجاء أيهما تختارون؟

❂ أنا متفائل على أية حال.

❁ هل هذا شعوركم تجاه الموضوع، أم أنه تعبير عن الواقع؟

❂ بحسب علمي، لقد طوينا أشواطاً صعبة ومرهقة، وقد نحقّق بعض التوازن عن قريب.

❁ ما هي الأوراق التي نمتلكها لاجتياز هذه الأشواط؟

❂ إن الورقة التي نمتلكها هي أن المؤسّسة الدينية لدينا تختلف عما هي في أذهان الغربيين؛ فهي عقلانية وللفكر فيها دور حاسم، بالإضافة إلى أنها تمتلك إمكانات وقدرات عالية. من جانب آخر، فإن دور مجتمعنا وأثره على الكيان الحوزوي يعتبر محورياً وهاماً؛ فلقد كان للمجتمع مساهمة حقيقية في التحولات التي شهدتها الحوزة وما وصلت إليه الآن؛ وكل هذه الأمور ـ إلى جانب أمور أخرى ـ تجعلنا نعتقد بأن المؤسّسة الدينية لدينا تعتبر مؤثرة وفاعلة إلى حدّ ما.

❁ بتعبير آخر فإن منظومتنا الأيديولوجية هي التي تجعلنا قادرين على اجتياز هذه الأزمة.

❂ نعم، فمن جهة الأيديولوجيا والأسس المعرفية المختلفة التي نمتلكها، ومن جهة أخرى تاريخنا الثوري الحافل بتراثه وكنوزه المعرفية يشكّلان مجموعة نقاط قوتنا، وفي الوقت ذاته لسنا غافلين عن نقاط ضعفنا وما نتعرّض له من إرهاصات فكرية غربية كبيرة في مجال الإلهيات والسياسة وعلاقة الدين بالسياسة، ولا نجلس في أروقة الحوزة مكتوفي الأيدي والعقول كأن شيئاً لا يحصل.

وحدة المؤسّستين الدينية والجامعية
قراءة في التاريخ والمسارات والأهداف

حوار مع السيد عباس نبوي (*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

بدايات تكون نظرية الوحدة بين الحوزة والجامعة، مشروع الإمام الخميني

❁ منذ زمن وفكرة التقريب بين الحوزة والجامعة مطروحة على طاولة النقاشات. ولعلّ فضيلتكم كان متابعاً للموضوع عن كثب بحكم عمله ومجاله التخصّصي، فضلاً عن تجربتكم في الدراسة الجامعية قبل أن تنتقلوا للدراسة الحوزوية إبان العقد الأول من عمر الثورة الإسلامية في إيران، كيف يمكن رصد وتصنيف وجهات النظر حول الموضوع آنذاك؟

❁ يعود التنظير الأوّل لمشروع الوحدة بين الحوزة والجامعة، أو بتعبير آخر حوار الحوزة والجامعة، إلى جهود الإمام الخميني؛ والقصّة تعود بتاريخها إلى بضع سنوات قبل انتصار الثورة الإسلامية، عندما أحسّ بضرورة التوفيق بين هاتين المؤسّستين؛ بغية التوصّل إلى أفضل النتائج في بناء المجتمعات.

إنّ انعدام آليات ناجحة في توحيد الحوزة والجامعة ستؤول على المدى البعيد إلى تفكيك المجتمع وتشتته، وهذا يعني استحالة قيامة مجتمع. ولعلّ هذه القضية التي توصّل إليها الإمام الخميني؛ فتبناها علناً عبر خطاب له بمناسبة أربعينية الشهيد مصطفى الخميني في جامع الأنصاري بالنجف الأشرف، فتوجّه بشكواه إلى طلبة الحوزة والجامعيين؛ فلام على الحوزويين تقصيرهم في مدّ جسور التواصل مع الجامعيين في

(*) أُستاذ وباحث في الحوزة العلمية، ورئيس تحرير نشرية «بكاه» المعروفة.

الوسط الجامعي، وحذّرهم من أن يتبنّوا مواقف متزمّتة أو مناهضة لمواقف الجامعة. كما توجّه باللائمة على الجامعيين ودعواتهم إلى إسلام خالٍ من رجال الدين؛ وقد كانت عباراته صريحة في هذا الخصوص وساءلهم: ما معنى أن تطالبوا بإسلام دون رجال دين؟ ماذا يعني هذا الكلام؟ فقال متذمّراً: ليس هذا الكلام مما يحكى ويقال ولا مجال لتطبيقه خارجاً، ودعا ـ ضمناً ـ الجامعيين إلى تفعيل الحوار وتوطيد أواصر العلاقة والتفاهم مع الحوزة.

إلى هذه الحقبة تعود بدايات مشروع الوحدة بين الحوزة والجامعة، وقد كانت للمبادرة انعكاسات مختلفة على أرض الواقع تمثّلت في الأفكار والرؤى المنبثقة عن الفكرة ومعطياتها العملية. ولعلّ قراءة الخميني للموضوع كانت بما يشبه انطباع السياسيين عن دور اتحاد الحوزويين مع الجامعيين في مجال السياسة والاجتماع، وأن تعامل هاتين الفئتين في هذا المجال يشكل مصداقاً بارزاً لتحقّق الوحدة بين الجامعة والحوزة، وأتذكر جيداً موقف بعض الفضلاء من الحوزة والجامعة من تأسيس الحزب الجمهوري الإسلامي سنة (١٩٧٩م) عندما اعتبروه نتيجة واضحة للوحدة بين الحوزة والجامعة؛ لأنّهم اتحدوا فيما بينهم بما ينتج حزباً واحداً جامعاً للفئتين تحت شعار واحد يمكن بواسطته تأسيس مجتمع متماسك متّحد الأهداف والرؤى.

وقد أيدنا ـ بدورنا ـ الفكرة برمّتها وكانت الغاية إيجاد الانسجام والتعامل المنطقي، وهذا ما انعكس جليّاً في أداء الحكومة، حيث كانت الحاجة الملحّة إبان ولادة النظام الإسلامي للفكر الديني والخبرة الجامعية، وهي قضية قد تعثر على ضرورتها أكثر في موضوع تأسيس الجيش واختيار قياداته آنذاك.

وهنا كانت ضرورة الوحدة المنشودة متجليةً أيضاً بدور الأمناء من الجامعات والنخبة الحوزوية وآرائها الفقهية في إنتاج منظومة موحّدة تدير عجلة النظام السياسي ـ الاجتماعي بالشكل المطلوب. كنّا سنواجه مرّة أخرى ومنذ السنوات الأولى نظير ما حدث في تأميم النفط وبدايات الحركة الدستورية [المشروطة]؛ لكن مقولة وحدة الحوزة مع الجامعة ـ على صعيد الدولة ـ ساعدت في تشريح الكثير من المفاهيم، الأمر الذي خلق لنا قاعدة من الحوزويين والجامعيين الموالين للإمام الخميني ومبادئ الثورة، ومن هذه الإرادة القويّة وثب النظام الإسلامي يشقّ طريقه رغم جميع التحدّيات. إن هذه المفاهيم مما

يصعب على الأوروبيين والأمريكيين تحليله ضمن أبجدياتهم فعجزوا عن إدراكه، وظنّوا أن تلك الثورة بزعامة رجال الدين ستضعف بمرور الوقت وتبرز حاجتها للجامعيين والأكاديميين فتضطر إلى مخاطبتهم، وفاتهم ملاحظة التواصل الديالكتيكي خلف الكواليس بين الحوزة والجامعة، ولعلّ هذا التعامل المضمر والحوارية غير المعلن عنها هي التي خلقت اللحمة بين المكوّنات الاجتماعية في العقد الأوّل من عمر الثورة، دون أن تكشف عن أسسها وقواعدها المعرفية.

إذن، شهدت الحقبة الأولى دوراً فاعلاً لموقف الحوزة والجامعة الموحّد بوصفه الموجّه في الفكر والميدان على أبواب التحوّلات السياسية ـ الاجتماعية، وكان دوراً مؤثراً بجميع الموازين.

ما تأثير حل الحزب الجمهوري على علاقة الحوزة والجامعة؟

❁ كيف استكمل هذا المشروع خطواته عقب تجميد نشاط الحزب الجمهوري الإسلامي؟

◘ لابدّ لنا هنا من رصد المسألة ببعدها الاجتماعي، ونستكشف ما إذا كان مآل الحزب الجمهوري وما قرّره حينها زعماؤه نظراً للانقسام الحاصل بالرأي، هل كان عاملاً في تعميق الرؤى وطرح الأفكار حول موضوعة الوحدة بين الحوزة والجامعة؟ أم كان الأمر على العكس من ذلك؛ فنعتبر فكرة الدمج بين الحوزة والجامعة هي السبب المباشر وراء انقسام الآراء داخل الحزب، أي أنه كان يعيش مخاضات هذه الأطروحة عشية انحلاله والتوصّل إلى قرار التجميد؟ أنا أرى أن الثاني أقرب للمنطق والصواب؛ بمعنى أن الحزب لم يتّخذ قراره نتيجة لمتغيرات سياسية آلت إلى توقيفه، ومن ثم تفكيك عناصره، واستعيض عن ذلك كلّه بهذا النوع من البحوث والأفكار، أجل إن الفكرة كانت قائمة بذاتها قبل أكثر من عامين على قرار الحزب بالتجميد، وقد انتشرت أصداؤها في الأوساط السياسية والاجتماعية تبحث وتوغل في البحث عن تساؤلات موضوعية ملحّة لم تتوفر الإجابة عليها، وهذا ما دعا إلى تعدّد وجهات النظر بين عناصر الحزب.

كيف بدأ الخلاف الحوزوي الجامعي؟

❁ ما هي الدواعي إلى طرح تلك التساؤلات؟

لقد شهدت الحياة السياسية والاجتماعية في بدايات الثورة تساؤلات عديدة بين الحوزويين والجامعيين، لكن ثمة توافق نصّ على تجنّب الخوض فيها في هذه المرحلة، وترجيح الالتفات إلى قضايا الدولة الملحّة آنذاك في ظلّ أجواء الشراكة والوحدة بين الحوزة والجامعة من قبيل: تثبيت نظام الحكم، وكتابة الدستور الدائم للبلاد، وتشكيل السلطات داخل نظام الحكم. وفي هذا الموضوع بلغ التفاعل بين الحوزة والجامعة أوجه على شتى الصعد؛ فكنّا نشاهد القضاء مكوّناً من عناصر جامعية وحوزوية، وهكذا في مجلس صيانة الدستور عندما وقف الفقهاء إلى جانب الحقوقيين الأكاديميين في تأدية الواجبات الملقاة على عواتقهم، والحكم سار على سائر الوظائف الأخرى. أما في مجلس الشورى الإسلامي [البرلمان] فإن قوائم المرشحين في عقد الثمانينات تشير إلى أن التيارات السياسية كانت تسعى إلى توزيع أسماء مرشحيها بين فئة الحوزويين والجامعيين على نحو المناصفة. وقد بقيت التساؤلات مؤجّلة حتى هذه الفترة نظراً للتحفظ ومتطلبات المرحلة ومصالح الثورة الوليدة وعملاً بوصايا الإمام الخميني نفسه في الإبقاء عليها حتى تسنح الفرصة، لكن هذه الأسئلة الجوهرية الحسّاسة أخذت تبرز للواجهة رويداً رويداً، لاسيما على أعقاب الحركة الثقافية وما نتج عنها من اهتمام بالغ بالجامعة الإسلامية. فبدأ الحديث حول كفاءة العناصر الحوزوية ومدى فاعلية التحام الحوزة مع الجامعة وما سينتج عن ذلك من حقائق ملموسة على أرض الواقع؟ وما منهجيتها الفكرية ونظرياتها المعرفية؟ وكيف ستكون المعطيات من النتاج العلمي فاعلة في دورها الاجتماعي فتتحوّل إلى مبتنيات ثابتة في علم الاجتماع نظرياً وتطبيقياً؟ الأمر الذي أدّى إلى أن تتحوّل تلك التساؤلات إلى جدالات سياسية واجتماعية، فلم يؤخذ معظمها على محمل الجد، حتى أن بعضها كان يجاب عليه بردود سطحية لا تتناسب وحجم المواضيع المطروحة. وتركّز البحث حينها حول التقصير الحاصل في تجريد المناهج الجامعية من المفاهيم غير الإسلامية وتقاعس المسؤولين في ذلك.

أسلمة مناهج الجامعات مطلع الثورة

وقد طرحت المحاولة أكثر من مرّة من أجل غربلة تلك الكتب ووجهت خطة

لمركز الدراسات الثقافية والعلوم الإنسانية في طهران ليقوم بالمهمة من جديد فيقدّم إحصائيات عن مضامين الكتب الجامعية وما تحمله من رؤى منافية للرؤية الإسلامية، أي أن المسألة تحوّلت إلى ردود أفعال سياسية - اجتماعية وسجالات من هذا النوع. لكن التساؤلات بقيت على أهميتها، وبدأ التساؤل عمّا إذا كانت هناك قواسم مشتركة بين الفكر الحوزوي والفكر الجامعي وتلاقيهما في النتاج والعمل؟ فما هي تلك القواسم؟ بعد ذلك يأتي دور التساؤل الآتي: هل مع هذه القواسم من ضرورة لوجود منهجية واحدة للحوزة والجامعة في طرح الرؤى المعرفية؟ فإن انتفت الضرورة، فما مدى انعكاس التعدّدية على اتساع رقعة الرؤى والأفكار والاتجاهات؟ فهل سيحصل تعدّد أشكال ووجهات نظر إلى حدّ التناقض والتباين؟ أي بأن تصبح منهجية الجامعة مغايرة لمنهجية الحوزة. وإذا حصل ذلك، فما هي مكتسباته؟ وكيف سيمتلك الحوزوي مبادئ علمية مشتركة - ولو في أدنى مصاديقها - مع الجامعي؟ وما يزال هذا الموضوع آخذاً بالتفاقم على صعيد الفروع العلمية.

❁ كان هذا البعد المعرفي للقضية. علماً أن الاهتمام بالجانب المعرفي لكلا الفئتين كان مغيّباً في الوقت ذاته.

نعم، فالمسلمات المنتجة للعلم لم تكن جميعها معرفية؛ حيث كان بعضها هادفاً، وبعضها الآخر اتخذ طابعاً نفسانيّاً، أي غلبت الفرضيات النفسانية - كما يعبّر عنها علماء الاجتماع - على فئة معيّنة كالحوزة أو الجامعة، وبهذا كلّه يتأثر الجانب العلمي، ومن أبرز مصاديق ذلك، الجدلية المطروحة حول الحرية العلمية المطلقة، وهي من المواضيع التي ربطها الغرب بالدواعي النفسانية خلال العقود الأخيرة.

ونعني بالدافع النفساني نزعة الفرد نحو الحرية المطلقة في استنتاجاته العلمية، لكن هذا لا يعني أن يكون الباب مفتوحاً فيما يخصّ وسائل تحصيل ذلك العلم وكيفما اتفق، فيعطي العالم الضوء الأخضر في توظيف كل شيء. هذا ما حصل فعلاً في الغرب وعندنا على صعيد النقد التأويلي خاصة، دون أن يسمح لذلك النقد بالتعليق على النص الديني ذاته، فنحن اليوم نعلّق ونكتب في تفسير النص الديني، مع حظر الخوض في نقد ذاتيات النص، وهو ما يستلزم تناقضاً معرفياً آخر، أي سلب البعد المعرفي عن مصدر الوحي.

سطحية أكثر مشاريع الوحدة بين الحوزة والجامعة

❁ إن هذا الموضوع يستبطن بين ثناياه قضايا عديدة، منها الكشف عن مدى تلاقي الواعز والدافعية النفسية لدى الحوزويين في تعليمهم الديني، مع نظيره عند الجامعيين، وما هي سبل التوفيق بينهما؟

❁ يظهر أنه كانت هناك تنظيرات أُخرى في الموضوع، منها الدعوة إلى الوحدة الاستراتيجية والتنظيمية أو البراغماتية، وهي دعوات ظلّت متأرجحة بين المدّ والجزر. وكنت قد قدّمت بحثاً إلى المؤتمر المنعقد بخصوص الوحدة بين الحوزة والجامعة عام (١٣٧٣ش/١٩٩٤م)، استعرضت فيه سبع أو ثماني نظريات في هذا الباب. وهناك تطرّقت للنماذج التي ذكرتها بإسهاب؛ حيث أشرت إلى سطحية أكثر تلك التنظيرات من قبيل الدعوة إلى الوحدة على صعيد المؤسّسات والعناصر فيها؛ فكان يعتقد أنه من الممكن دمج إدارات الحوزة بإدارات الجامعات فنؤسّس بذلك منظومة تجمع بين كيان مؤسسات العلوم الدينية والعلوم الأكاديمية على حدٍّ سواء، وهي التي تنظّم شؤون الحوزة والجامعة في آن واحد.

وقد قدّم بعض طلبة الحوزة والجامعة ممّن كانوا على تواصل فيما بينهم أطروحة موسّعة في هذا الخصوص، وأرسلوها إلى كل من مجلس التعليم العالي في الحوزة، ومركز الدراسات الاستراتيجية بمقرّ رئاسة الجمهورية. وتضمّنت الفكرة تعطيل الدراسة في الحوزة والجامعة لعدّة سنوات؛ بغية إعادة تشكيل مفاصلهما من جديد وفي قالب واحد.

❁ هل يعني أنهم قدّموا للعلم أنموذجاً يصبّ في خدمة السلطة؟

لا، لم يقصدوا ذلك، إنّما كان غرضهم تأسيس بيروقراطية تخرجهم من مأزق الحوزات الراهن، وكأن المشكلة في انتشار المدارس الدينية في أبنيتها وتشتتها، وأن معضلة إدارات معاهدنا الدينية هي في فقدانها تطبيق الآليات البيروقراطية فقط.

فإذا افترضنا لها بناية مكوّنة من طوابق في كل طابق كادر يدير اختصاصه، كأن يكون التحقيق في حقل الفلسفة في طابق، والفقه في طابق آخر، وهكذا سائر الفروع الأخرى، فسوف تتطوّر الحوزة أسوةً بأختها الجامعة فيتحد الاثنان عملياً!

هذه انطباعات البعض عن مشروع الوحدة، وهو انطباع غير ناضج، وقد يكون

بعض المسؤولين تحدّث بما يشبه ذلك الانطباع، من طلب هدم المباني القديمة لكل من الحوزة والجامعة وإعادة بناء بنايات متحدة الشكل والمساحة، زعماً منهم أن ذلك سيجعل الحوزة جامعة والجامعة حوزة.

وبهذا المنظار ذاته كان ينظر للوحدة بين الأعضاء والكوادر؛ لكنها اختلفت بالنسبة لتوحيد العمل البراغماتي، نظراً لصعوبة التوفيق بين آليات الحوزة في تحصيل العلم وآليات الجامعة؛ ذلك أن العملية شائكة تختلف خيوطها باختلاف الفئتين، لكن الأهم من ذلك هو توحيد المعطيات والنتاج الفكري لهما؛ فبواسطتهما تحاك الحُلة التي تكسو قامة المجتمع. أعود لأذكر بصعوبة تحقيق الوحدة على صعيد الأداء العملي والبراغماتي، ومن الوهم والسذاجة أن يقول أحدهم بتبيان المقدمات والمواد ثم من ذلك التبيان يفترض ولادة مفهوم للوحدة!

غائية العلم: هل ذات المعرفة أم السلطة والثروة؟!

۞ فما هي الآليات المتبعة في العملية التعليمية داخل الحوزات والجامعات؟ وما هي القواسم المشتركة بين المؤسّستين؟

۞ عندما تتوحّد الأهداف الاستراتيجية بين الحوزة والجامعة على مدى خمسين أو مائة عام قادمة بما يخدم الواقع الاجتماعي، حينها سيمكننا أن نقدِّم تصوراً عن آليات مشتركة في طريق تحصيل العلم والمعرفة، والشراكة في تأسيس المجتمعات.

لقد طرح فلاسفة الاجتماع في القرنين الماضيين مسألة غاية في الأهمية، وهي هل أن أهداف تحصيل العلم جزء من علم المعرفة أم أنها تفوق ذلك؟ وإذا كانت أعلى مرتبة من علم المعرفة فأين يمكن تحديدها وكيف تُعرف؟ وقد بحثت المسألة من قبل الكثيرين أمثال: نيوتن، فرانسيس بيكون، وآخرين. وكنت قد اطلعت على كتابات (لابلاس) حول هذا الموضوع، فجاء تعريفه للأهداف العلمية ـ وهو يعيش في القرن الثامن عشر في أوروبا ـ على أنها حقائق ما وراء الأمور العلمية، وليست جزءاً من علم المعرفة. وهنا يأتي دور السؤال الآتي: كيف يمكن تحديد تلك الأهداف؟ وما تعريفها؟

قالوا: إنها تتناسب طردياً ومدى رغبات الإنسان وميوله ومن خلال ذلك يمكن وضع حدّ لها؛ ولهذا أقرّ الغرب شرعية تحصيل الثروة والسلطة بعد عصر النهضة بعد أن

كان أمراً محرّماً في السابق، وقال بوجود هدفين أساسيين هما: تحصيل السلطة بأقصى مدى ممكن، وتحصيل الثروة بأكبر مقدار ممكن، ولابد للعلم أن يصبّ في خدمة هذين الهدفين، بينما كانت السمة الغالبة على قصدية تحصيل العلوم في الغرب قبل عصر النهضة ـ وكذلك في الشرق ـ هي طلب المعرفة والعلم لذاته، دون أن يكون لذلك تأثير في الوصول إلى السلطة والثروة؛ ولهذا كان التراث الفكري قبل عصر النهضة في شتى أنحاء العالم تراثاً معرفياً خالصاً، ولم يكن موضوع السلطة أو الثروة مطروحاً آنذاك، ثم أثير ذلك بعد عصر النهضة. وهذا ما يفسّر لنا تقدّم العلوم الفيزيائية والميكانيكية في الغرب وإقبالهم عليها، نظراً لفاعلية تلك العلوم في التوصّل إلى السلطة والثروة، مع أن الاتجاه الفكري كان يحوم حول قضايا أخرى. وبعد اكتشافهم «البارود» بدأوا ببسط هيمنتهم على مساحات واسعة من العالم.

إذن، كان الغرب قد وظّف العلم نحو هدف عمره عدّة قرون من الزمن ومن العلم أنتج الثروة والسلطة معاً. وكذلك يتحتم علينا أن نحدّد للغاية العلمية أهدافاً مشتركة على المدى البعيد.

❁ هل أن تحقيق ذلك بحاجة إلى فلسفة مشتركة تنظّر وتنظّم؟

لا حاجة لذلك، وأنا لا أرى عمل أولئك الذين يسعون إلى ربط كل شيء بفلسفة القطعات الشطرنجية إلا مضيعة للوقت على أنفسهم وعلى الحوزة والجامعة. لقد ذكرت لكم أن هذه المسائل خارج حدود العلم والفلسفة. وقد بحثت هذا الموضوع مفصلاً في محلّه، وهناك أشرت إلى أنه بإمكاننا أن نفترض للدين دوراً في هذا الخصوص، لا أن نتصوّر للدين مدخلية في توحيد جميع المفاهيم العلمية والمعرفية، فهو ليس بالأمر الممكن من جهة، ولا هو مطلب من مطالب الدين من جهة أخرى. لكن بإمكان الدين أن يلعب دوراً في مجال هام وحسّاس فيما يخصّ تلك الأهداف نفسها، وذلك من خلال فهم إجماعي بالاعتماد على النصوص لا الظواهر، فأنت عندما تراجع النصوص الدينية تجدها واضحة في ترسيم تلك الأهداف بما لا يترك مجالاً للشك، أي أننا نعلم أن الدين ورسالته الخالدة لم تحرّم تحصيل السلطة والثروة، لكنّه وضع ضوابط وشروطاً لذلك، وليست ثمة حاجة للخوض في تفاصيل الشروط، بل يكفي استبيانها بشكل عام وفهم مضامينها، فلا داعي للاستغراق في أقسامها وتصنيفها.

مجلة «الحوزة والجامعة»

لعلّنا لو تمعنّا في مصادرنا وتجاربنا وجدنا الكثير من المقاربات والأفكار المشتركة بين مراكز العلم التقليدية والجامعات الحديثة؛ فعندما صدرت مجلة (الحوزة والجامعة) في إيران سنة (١٣٧٣ش/١٩٩٤م) وشمل توزيعها الدول الأخرى، كانت مثار دهشة من حيث عنوانها البارز بغض النظر عن محتوى المقالات المنشورة فيها، وكان من جملة المقالات بحث للسيد فيلين ريتشارد ـ الأستاذ بجامعة نيويورك ـ تحت عنوان (إلهيات لكلّ الأديان)، ترجمه بعض الزملاء ونشرناه في هذه المجلة، ثم أرسلنا نسخةً منه للأستاذ المذكور مصحوبة برسالة، وقد أجاب عليها شاكراً.

كما أوصلنا المجلة لأصدقائنا في جامعات ألمانيا وبريطانيا، وقد سمعنا بعد مضي خمسة أو ستة أشهر من ذلك الحين، بأن موضوع الحوزة والجامعة أخذ يشقّ طريقه إلى بحوث الجامعات الأوروبية. وكان قد وصلني فاكس من شابين أحدهما من جامعة (بون) الألمانية، والآخر من جامعة (فرانكفورت) ذكرا فيه أنهما اختارا موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة عنواناً لبحوث تخرّجهما، كما طلبا زيارة إيران لهذا الغرض.

كيف فهمت إيران والغرب مسألة العلاقة بين الحوزة والجامعة؟

إذن، ما حقيقة مشروع الوحدة بين الحوزة والجامعة؟

لقد فسّر الأوروبيون ذلك بوصفه هدفاً سياسياً، وهكذا كان انطباعهم تجاه دعوة الإمام الخميني، وإصدار المجلة المذكورة، فمثلاً كانوا يقولون عنّا: لعلّ قواهم أوشكت على التشتّت والانحلال، فقرّروا إصدار المجلة محاولةً منهم في لمّ الشتات والتقريب.

كان جمع من الطلبة الألمان يطلب زيارة مدينة قم في إيران للدراسة والبحث حول الحوزة، وكان تجمّعهم يضم بعضاً من ذوي الأصول الإيرانية المقيمين بألمانيا، بالإضافة لسيدتين، وعندما بدؤوا زيارتهم كانوا يدهشون بما يلمسونه من حقائق على أرض الواقع، حتى أن أحدهم حدثني عن استنتاجاته، وقال: إنه بعث بها إلى أساتذته يخبرهم فيها بما وقعت عينه عليه، فوجده مغايراً لأفكارهم وفهمهم تجاه الموضوع.

إن مشروع وحدة الحوزة والجامعة عبارة عن نظرية لها بُعدها الواسع والمعمّق، ولو

أن الغرب اهتمّوا بها لما دخلوا في العلمانية بهذه السهولة، فلو دقّقنا في الخلفيات والأسباب جيداً لفهمنا الحقيقة التي عاشها الغرب من انفعالات لا موضوعية جاءت نتيجة للحروب التي خاضها الشعب الأوروبي، والنزاعات السلطوية و... تلك العوامل كلّها حالت دون ابتكار طريقة مجدية للتعامل بين قواعد الفكر الديني والعلوم الحديثة. فلم يكن ثمة تواصل بين الكنيسة والمفكّرين خلال القرون الثلاثة الماضية إلاّ على الصعيد الروتيني الصوري، وهذا ما ظلّ سائداً حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما كانت الحكومات الأوروبية ـ بوصفها دولاً مسيحية ـ تدعو أحد الأساقفة للاشتراك في الاحتفالات الرسمية، ولم يكن حضور الكنيسة يتعدّى هذا الحدّ إطلاقاً.

لقد كانت رؤية الإمام الخميني هي الأكثر محورية في عهد الصحوة الإسلامية التي شهدت بدورها انتصار الثورة الإسلامية في إيران؛ وليست فكرة الوحدة بين الحوزة والجامعة إلاّ من بنات أفكاره المبتكرة. وقد اتصلت ـ بحكم رحلاتي خارج الوطن ـ بالعديد من المفكّرين في دول الشرق الأوسط وأفريقيا ورجال الدين هناك، فلم ألمس بوادر تتصل بهذا النوع من التفكير والتنظير للوحدة بين الحوزة والجامعة. وهكذا الحال بالنسبة للمراكز الدينية عند أهل السنّة التي كان يهيمن عليها الفكر الأصولي التقليدي. وغالباً ما أجد مفكّرينا يقرؤون هذه المسألة بمنظار ضيّق، فيعتبرون ـ مثلاً ـ تأسيس الأزهر على الطراز الحديث عاملاً يقضي بالضرورة إلى كون الدين في مصر حديثاً ومتطوراً أيضاً. وليس هو كذلك أبداً.

كذلك الغربيون لم يكن لديهم الدافع لملاحقة مثل تلك الطريقة في التعامل المتبادل كما لا يجدون حاجة إلى ذلك حالياً، فالمفكّرون والجامعيون في العالم الغربي ينظرون للكنيسة التي كانت تقودهم للمشانق قبل ثلاثة قرون، أنها تقاد في نهاية القرن العشرين إلى المشنقة ذاتها وعلى أيديهم هذه المرّة، ولذا لا يجدون مبرّراً لإحيائها وفكّ حبل المشنقة عن رقبتها؛ لكي يفكروا بعد حين بسبل التعامل معها.

هنا تجدر الإشارة إلى مسألة هامّة جداً بحاجة إلى دراسات معمّقة، وهي قدرة الفكر الديني على تفهّم التحولات الطارئة على العالم وكيفية التعامل معها، فأنا أعتقد أنه يمكننا إثبات عجز الفكر الديني في الأديان السماوية السابقة للإسلام عن ذلك، سواء كانت المسيحية أم اليهودية، وحتى الفكر الديني المؤسَّس في ظلّ الاتجاه السلفي

عند أهل السنّة، فجميع هذه المذاهب والنحل لا يمكنها استيعاب الأهداف الاستراتيجية بآفاق جديدة، أو خلق أجواء مساعدة على التفاهم المتبادل. أما التشيع فيتمتع بكل الوسائل التي تؤهله للقيام بكل تلك المهام، لا من حيث كونه مذهباً وحسب، بل بوصفه رؤية معرفية مترامية الأطراف. ولذا تجد من بين نتاجات التشيّع نشاطات قام بها علماؤه أمثال الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني والنائيني، مما يرفد رؤية المذهب ويوسع من آفاقها. فماذا كان يجري لو انتشر الفكر الإخباري - لاسيما في النجف الأشرف وكربلاء المقدسة وسامراء - فتغلّب على عامّة المذهب الشيعي؟ لكان ذلك - دون أدنى شك - عائقاً أمام المؤهلات واتساع الأفكار، لكن جهود علمائنا الأصوليين والحكماء الشيعة أسهمت كثيراً في الحفاظ على تراث يعيننا على التعامل مع الآخرين وتفهّم مواقفهم.

المثقف والفقيه
سبل التعايش وأزمة الانتماء المعرفي

حوار مع د. حسن عباسي (*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

الطبقات الاجتماعية الأربع وعلاقة طبقة النخبة داخلها

ما يواجهنا في دراستنا لموضوعة الوحدة بين الحوزة والجامعة هذه الأيام هو البُعد الثقافي للقضية، فأين هي مكانة هذا البعد الثقافي من استراتيجيات الثقافة في بلدنا؟

الإستراتيجية الثقافية واحدة من الإستراتيجيات الأربع لكلّ دولة، إلى جانب الإستراتيجية السياسية والاقتصادية والعسكرية، ومن مجموع هذه الأربع تتحقق إستراتيجية الأمن القومي لدى كل شعب؛ لذا فأمن الشعوب والمجتمعات بات رهيناً بإمكانيات هذه الأعمدة الأربعة من كيان الدولة؛ من هنا نحن أمام أربع طبقات ثقافية في كل مجتمع: ١ ـ ثقافة النخبة (وهي ما يسمى بالثقافة المختصّة أيضاً). ٢ ـ الثقافة العامّة (General Couture). ٣ ـ الثقافة الجماهيرية (ثقافة عامّة الناس ـ Public Couture .. أو الثقافة المنتشرة ـ Culture mass). ٤ ـ الثقافة الشخصية (Personality Culture).

فثقافة الخواص والنخبة ثقافة محدّدة ومختصّة بأفراد معينين، وهذا ما يمكن تلمّسه عملياً في آثارهم وانطباعاتهم عن الأمور. وتبقى نتاجات هذه الطبقة نتاجات محدودة؛ نظراً للمشقّة والصعاب التي تعترض طريقهم، وما تفرضه خصائص تلك الثقافة؛ إذاً فثقافة النخبة ثقافة مختصّة لا يمكن تعميمها على سائر أفراد المجتمع، ولهذا كانت الإحصائيات لأفراد هذه الطبقة في المجتمعات ذات أرقام قليلة جداً.

(*) أستاذ جامعي معروف، له محاضرات كثيرة حول الحوزة والجامعة والسلطة والمعارضة والإصلاح و..

۞ إذن، يمكن القول بأن ثقافة ووعي النخبة لا تمثل إلا فئة الأقلية بين مكونات المجتمع، وهي بذلك تقابل طبقة الثقافة العامة.

۞ لا، ليس كذلك، فكما أسلفت هناك ثلاث طبقات إلى جانب هذه الطبقة، وهي الثقافة العامة والجماهيرية والشخصية. وسأبيّن لك ذلك؛ فالطبقة الثانية تمثّل الثقافة العامّة ذات الطابع الشمولي (Universality) والتي ينضوي تحت مفهومها سائر أفراد المجتمع، من قبيل إجماعهم على أن الضوء المروري الأحمر علامة للتوقف عن السير، أو أن على من يصل سنّ البلوغ يجب عليه الصلاة وواجبات أخرى. تأسيساً على ذلك، يصدق هذا النوع من الثقافة على جميع الأفراد في عرض واحد، فالحاجة له لا تختلف عن حاجة الكائنات في وجودها للهواء.

أما الثقافة الجماهيرية، فهي وعي الجماهير من العامّة في مقابل ثقافة الخواص أو النخبة؛ ولهذا لن تكون نتاجات هذه الثقافة غرضاً للعقلانية التي بصددها طبقة النخبة؛ إذ إن الثقافة الجماهيرية قائمة على أساس العواطف والأحاسيس، بينما بنيت ثقافة النخبة على أساس العقلانية المحضة، فأنت تشاهد الثقافة الجماهيرية تحشد (١٢٠) ألفاً من الشباب في ملعب لكرة القدم، أو تجرّ ملايين المعجبين وراء عازف أو مطرب ما، ورياضي من الرياضيين، حتى أصبح لاعب كزين الدين زيدان يتقاضى (٦٧) مليون دولار مقابل اللعب لنادي ريال مدريد مدة ثلاث سنوات فقط، وهو رقم يفوق ما يتقاضاه رئيس الجمهورية أو وزير من الوزراء وأساتذة الجامعات و..

۞ هل يعني كلامك أن الثقافة الجماهيرية مضادّة للعقلانية، ولا علاقة لها بأقلية النخبة؟

۞ ما أقصده هو أن العواطف هي المهيمن الأول على الثقافة الجماهيرية، أما العقلانية فدورها نادر تقريباً، وطبيعي أن ترغب ثقافة الجماهير عن تطوّر أعضائها؛ وتسعى في إبقائهم على وعيهم الجماهيري؛ وعليه، لو نظرنا للمسألة من هذه الزاوية ستتضح لنا معالم ثقافة العوام بوصفها الأكثرية، بينما تبقى ثقافة النخبة للقلّة النادرة.

۞ ذكرت الثقافة الشخصية. فماذا تعني بذلك؟ وما هي العلاقة بينها وبين

الثقافات الأخرى؟

الطبقة الرابعة تمثّل الثقافة الشخصية بما تنطوي عليه الخصائص الفردية. ونعني بالطابع الشخصي كل تلك الخصائص الوجودية والسلوكية لدى الفرد بعينه، وهنا يمكن أن يتسبّب المكوّن الأساس للشخصية ببروز حالات من النفاق؛ كما لو كان ظاهري أمامك في شكل، ثم كما يقول الشاعر: «وإذا خلوتُ تغيّرت أفعالي». بعبارة أخرى إن ظاهرنا يختلف أمام الملأ عما هو عليه في السريرة، وكلما تزايدت حالات النفاق في المجتمع تردّى واقع ثقافته وتفاقمت مشاكله. وكلما اتحد ظاهر أفراد المجتمع مع بواطنهم حظيت ثقافته بالانسجام المطلوب. وهذه قضية قد تكون وجدت مخرجها في المجتمع الغربي؛ ذلك لأنهم أنكروا الأخلاق الاجتماعية (Morality)، بعبارة أخرى بات كل شيء بيد الثقافة الغربية بعد أن اكتست بحلّة الليبرالية.

إن الثقافة الليبرالية تعتمد في جوهرها على الإباحية والانحلال الخلقي؛ أي ذلك الموضع الذي لا يُنهى فيه عن المحرمات أو المكروهات، ولا يؤمر فيه بأداء الواجبات أو المستحبات، وإنما ثمة منطقة وسطى لا تقضي سوى بإباحة كل الأمور. إذاً فأساس الليبرالية كامن في «أصالة الإباحة». وقد وقع خطأ في الترجمة الفارسية لمفردة الليبرالية عندما فسّرها بعضٌ بـ «الحرية»، ولم يواجه الغرب مشكلة الثقافة الشخصية؛ لأنه أقصى الأخلاق الاجتماعية برمتها، وأوكل للإنسان كل المقدرات، فصار هو الملاك في تحديد الجيد والرديء، ووفقاً لاجتهاداته سيعيّن مصيره بنفسه، وبهذا يكون متحد السلوك ظاهراً وباطناً، وعليه ستكون معالم النفاق أقل وطأة في المجتمعات الغربية، بهذا يكون الإنسان الغربي قد هوى من الشرفة المقابلة.

هناك قاسم مشترك بين الطبقات الثلاث الأولى، بينما تنأى الطبقة الرابعة في فلك آخر؛ أي أن طبقة الثقافة الشخصية في كفّة، وسائر الطبقات الثلاث الأخرى في كفّة. أليس كذلك؟

نعم، وبعبارة أدقّ إن كل واحدة من الطبقات الأربع تقابل أخرى؛ فثقافة النخبة في مقابل ثقافة الجماهير، والثقافة العامة في مقابل الثقافة الشخصية. وكلما حصل انسجام بين الثلاث الأولى، توفر التوافق والانسجام في الطبقة الرابعة لا محالة.

❁ نعود للسؤال الأوّل، هلاّ حدثتنا عن طبقة النخبة، وما هو دورها في الإستراتيجية الثقافية؟

۞ ذكرت آنفاً أن مصاديق هذه الطبقة محدودة جداً، وغالباً ما تتألف في المجتمع من رموزه البارزة، كأساتذة الجامعات، وبعض الفنانين و... أما في مجتمعنا فيضاف إلى هذه المكونات تيار كلاسيكي هو الحوزة والحوزويون.

ما معنى التقارب بين الحوزة والجامعة أو المثقف والفقيه؟

❁ إذن، فالمؤسسة الدينية شريكة في مكونات طبقة النخبة الثقافية، على الرغم من طابعها التقليدي إلاّ أنها تقف في عرض واحد مع الجامعة والجامعيين، وإن كانت الأخيرة أقرب للحداثة منها إلى الطابع الكلاسيكي. ومسلّم أن يوضع الاتجاهان في طبقة واحدة على الرغم من الفوارق ما ظهر منها وما بطن. كما لابد أن تكون هناك قواسم مشتركة بينهما، ولعلّ موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة قد تبلور للوهلة الأولى من هذا المنطلق ذاته.

لكننا هنا نطمح إلى قراءة جادّة لهذا الموضوع، فماذا يعني مفهوم الوحدة بين الحوزة والجامعة في نظرك؟

۞ لا نعني بالوحدة هنا توحيد المظاهر الخارجية وأبنية المؤسسات، أو إدخال نظام الوحدات الدراسية المتبع في الجامعات إلى أنظمة الحوزة، وإنّما المراد إيجاد آليات متقاربة في طرح المضامين والأفكار؛ فالجامعة حديثة بمعنى أنها وليدة عصر الحداثة بجميع تفاصيله، وهي نمط في التجديد الفكري فإذا دخلت المجتمع قلنا عنها: حركة تجديدية أو حداثة. ثم إن الجامعة مؤسسة للتعليم العالي، وبما أنها غربية النشأة فهي ذات طابع غربي في اتجاهها التعليمي. ومن أهم أسس الحداثة اعتمادها على تخويل الإنسان في تحديد مصيره؛ طبقاً لأساسيات المذهب الإنساني (Humanism)، الذي يجعل الأصالة للإنسان وحده، فيفسّر كل ما يحيط به وفقاً لقراءاته، مع إلغاء دور جميع القوى الميتافيزيقية؛ فالإنسان هو معيار كل شيء.

إن من قال: «أنا أفكر، فأنا موجود» ـ حسب ديكارت ـ عاد من الإنسانية ليمنح «العقل الحسابي» أصالة مطلقة؛ لتتولد لنا من العقلانية (Rationalism) «أصالة العقل».

ثم دامت الفكرة مائة عام حتى اكتشف الغربيون عجز العقل عن حلّ جميع العقد والمشاكل، الأمر الذي قادهم للخوض في دوامة أخرى باسم المذهب التجريبي، المتبع اليوم في مجال العلوم التجريبية، هكذا سارت الأمور لتكتسب العلوم التجريبية أصالتها خلفاً للعقلانية.

أزمة ثنائية العلوم الإنسانية والتجريبية

۞ وماذا عن التفكيك الحاصل بين العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية؟

۞ نعم، ثمة تفكيك مفتعل هذه الأيام ـ لا سيما في إيران ـ بين العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية، وهذا خطأ فادح، نحن نرى ـ على سبيل المثال ـ تصنيف علم الاجتماع في شاقول العلوم التجريبية، وكذلك علم النفس والسياسة والاقتصاد في عصر الحداثة، وليس هناك ما يدعى بالعلوم غير الطبيعية في عالم الحداثة؛ حيث باتت جميع العلوم علوماً تجريبية. وبعد مائة أو مائة وخمسين عاماً اكتشف الغرب هذه المرة عجز التجريبية عن نيل المراد، فقالوا: لا نؤمن إلا لما تدركه حواسنا؛ لأنها أقرب مصادرنا في المعرفة.

هنا دخل الغرب مأزقاً جديداً عنوانه «الحسية»، واليوم نشاهد الجامعات الغربية تعمل بأصالة الحسية والتجريبية معاً، مضافاً لأدوار العقل الحسابي والنظرية العلمية.

لقد تأسّس الاتجاه الإنساني على ثلاثة أصول معرفية هي: العقلانية والتجريبية والحسية، ومن ثم نتج عن هذه الثلاثة نظرية جديدة هي العلمية، والتي تعتمد الحلول المنطقية بالارتكاز على العلم الحصولي، وهو العلم الذي يكتسبه الإنسان من الخارج، لذا فهو هزيل القوام؛ لأنه قائم بالتصور والتصديق، فالتصور إدراك صورة الشيء ذهناً، وتشكّل جميع تلك الصور والمفاهيم الذهنية القاعدة الأساسية للعلم، أما التصديق فهو أن نقول ـ مثلاً ـ الجو حارٌ.

لقد تحوّل العلم في عصر الحداثة الغربية إلى أيديولوجيا عنوانها نظرية المعرفة العلمية «Skepticism»، وهي أيديولوجيا العلم المحض، أي أن تقرر الأصالة لموضوع من المواضيع دون إيمان الفرد به، عليه يكون هذا الفرد عالماً بالشيء دون أن يعتقد به.

۞ إن ما تفترضه من مفهوم لـ «Science» على أنه العلم بشيء دون الاعتقاد به،

يعني تحقّق العلم دون تحصيل المعرفة! فكيف يمكن تفسير ذلك؟

تجدر الإشارة إلى وجود مفهوم آخر إلى جانب «Science» تداوله الغرب في الماضي وهو «Knowledge» وهو يرادف «المعرفة» في اللغة العربية، كما يقال: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ فالمعرفة تحصيل لـ (Science) فلا تقتصر حدودها على مجرّد العلم الحصولي وحسب، وإنّما تمتد إلى مساحات العلم الحضوري المتجذّر في الأعمال الإنسانية، والمرتكز على مكتسباته الحضورية في قرارة نفسه. وهذه النظرية كانت من مختصّات الحوزة سابقاً، وهي اليوم أكثر فاعلية وتطوراً.

لقد سارت جامعاتنا بتقليدها الأعمى خلف «Science»، وتقوم أسس النظرية العلمية على بناء العلم الحصولي على عنصرين هما: «التصور» و «التصديق»؛ ومن هذين العنصرين ينتج لنا «فرضية علمية». فمن الإطار التصوري خرجت لنا فرضية ـ وهي نظرية لم تصل لمستوى الإثبات العلمي ـ ومن الفرضية تولد النظرية، ومن النظرية تخرج الفرضية الخاصّة، ومنها ينتج الأنموذج الخاص الموصل إلى مربع: (الأيديولوجيا، النظرية، الإنسانية، الدوغماتية) ولا يهمنا من ذلك إلا (النظرية)، فنقول فيها: إنها منشأ «التقنية» وهي ـ عموماً ـ تشير إلى ما يتداول هذه الأيام في مجال التكنولوجيا. إذن فالتكنولوجيا هي مصداق العلم الحصولي، وهي أعلى مرتبة من التقنية والتكنيك، كما أن الإستراتيجية أعلى من التقنية، إذاً هذه كلّها تقوم على «النظريات»؛ فما كان يوصف بالعلوم الدقيقة كنظريات الفيزياء والكيمياء والرياضيات جانح للتكنولوجيا، وهناك من العلوم ما يكون إستراتيجيّ النزعة كالإلهيات والفلسفة، ونعني بها الفلسفة الغربية المعاصرة؛ لأن الفلاسفة قبل القرن العشرين كانوا يستعرضون الفرضيات والنظريات، فيتبعهم العلماء في استنتاج نظرياتهم العملية، أما في القرن العشرين فقد بلغ الفهم الغربي بالنظرية العلمية ذروة الفساد الفكري بما يعدّ نقضاً للقاعدة السابقة، أي أصبح العلم هو المتحكّم بالموقف الفلسفي لدى الغربيين. فعلى سبيل المثال: كان اينشتاين قد طرح نظريته الفيزيائية «النسبية» في قوالب فيزيو ـ رياضية، ثم جاء فيلسوف منطقي بوزن «كارل بوبر» ليستخرج من صميم تلك النظرية أسسه الفلسفية النسبية، وهذه ذروة الانحطاط الفكري؛ من هنا اعتقد أن الفلسفة الغربية لا تتعدّى في جوهرها حدود النظرية العلمية؛ حيث إن «النظرية» تمثّل نواتها الأساسية، وهنا مرثية النظرية العلمية

عندما يقتصر هدفها على تحصيل النظريات وحسب.

عندما نلقي نظرة على الاختصاصات العلمية في الجامعات نجدها غير مقنعة لطلابها؛ ذلك لأن مبدأها قائم على العلم الحصولي المنتج للتكنيك وهو يمثل الرئة التي تتنفس بها النظريات، لذا فهو لا يصل مستوى الاعتماد أبداً، ولا ضرر في ترك العمل به.

لقد بحث «هنري كوربان» كثيراً في مفاهيم الإسلام وخاض نقاشات طويلة في ذلك مع العلامة الطباطبائي، لكنه لم يُسلم؛ وذلك لأنه قرأ الإسلام بوصفه مجرّد (Science) تحوّل في قراءاته إلى (Knowledge). وهكذا حصل مع «توشيهيكو ايزوتسو» عندما كان يدرس ـ قبل الثورة الإسلامية ـ في جامعة طهران «فصوص الحكم» باللغة العربية، لكنه لم يُسلم أبداً ـ على الرغم من إحاطته الواسعة بالعرفان الإسلامي ـ فالمسألة أشبه ما يكون بتخزين معلومات داخل ذاكرة الكمبيوتر، فإن أسلم الكومبيوتر أسلم البروفسور «إيزوتسو»!

لقد نتج عن تقديم العقل الحسابي والتجربة والحس واقع علمي حجّم أداء جامعاتنا بشكل كبير، وقد أثر ذلك على جميع مجالات الحياة والمؤسسات العلمية؛ فلا فرق في ذلك بين جامعة السوربون في فرنسا والأزهر في مصر وجامعة طهران، لكننا لم نصل في النظرية العلمية مراحلَها المتقدمة، ولهذا بقينا متشبّثين بتقليدنا الأعمى، ولم نحقق النتائج المرجوّة من إبستمولوجيا العلم، ولم نتعمق في نظرياتها. وهذا هو واقع جامعاتنا!

أزمة الضوال في حياة الجامعات

❁ إذن، من كلامك نفهم أنك تطرح معالجات لواقع الجامعات الراهن؟

✧ نعم، أعني من ذلك أن (Science) لم يحقق السعادة والنجاح المرجوّين لدى الأفراد، وليست المعرفة (Knowledge) في خلق النظريات وحسب؛ وإنّما في الضالّة التي أشار إليها حديث الرسول الأكرمﷺ : «الحكمة ضالة المؤمن»؛ لذا نحن اليوم لا نطلق لقب الدكتور على أرسطو أو أفلاطون أو ابن سينا أو فردوسي وملا صدرا؛ وذلك لأنهم كانوا في صدد البحث عن ضوالّهم في سجلاتهم التحصيلية، وتلك ضوالّ معرفية لا تقنّنها الأنظمة الوضعية في التعليم العالي بأن «يقرأ ويمتحن الطالب في وحدات دراسية معينة ثم يتخرج حكيماً بالفعل!» فمن ذا يدّعي اتحاد شخصين في الإمكانات والآليات

لكي يعمد إلى تقويم مناهج ثابتة في اكتسابها المعرفة؟ أو هل هذه الأنظمة كفيلة حقاً بكسب المعرفة ونيل الحكمة؟

إذا كانت الحكمة ضالّة المؤمن تعيّن عليه البحث عنها في جميع الاتجاهات. وهذا ما لا نشاهده اليوم في جامعاتنا، لأنها لم تبين بعد حقيقة ضوالّها؛ فترى الطالب الجامعي وهمّه الأكبر هو التخرج وإحراز وظيفة للعمل، وهذا حقّ مشروع لا يمكن إنكاره، لكنّ هذه الآلية ليست من المعرفة في شيء، وإنّما هو سعي وراء التقنيات المشيدة على أسس النظريات، دون أن يكون للاعتقاد دور في تحصيل كل تلك المعطيات التي قد تصدق على كل شيء سوى الحكمة.

۞ فماذا تقترح من حلول وبدائل لسدّ هذا النقص؟

۞ لابد من التماس أفق جديد، كما حصل مع سقراط وأفلاطون وملا صدرا والميرداماد والعلامة الطباطبائي وتلامذته الأوائل؛ فالمعرفة ليست ضداً أو نقيضاً للعلم، وإنّما المطلوب تأطير اتجاهاتنا ونظرياتنا العلمية بطابع المعرفة، مع بقاء التفاوت في المعطيات؛ حيث تقتصر مؤسّسات الدكتور والمهندس على اكتساب المعلومة وإيصالها للمتلقي حتى وإن لم يعتقد بها، أما الغاية في باب الحكمة فهي أن تعتقد قلباً بما تعلّمته، بل ولابد أن تعمل به أيضاً فيتجلى ذلك على السلوك، وهنا تكمن الفائدة القصوى، بينما قد يتعلّم المرء آلاف المعلومات في (Science) دون أن تعود عليه بالمنفعة، وهذا ما نردّده في أدعيتنا فنقول: «اللهم نعوذ بك من علم لا ينفع»، وتبقى في المعرفة معطيات يصعب على الحداثة وأفرادها تحقيقها، لقد هدمت الحداثة جسور الاتصال بين الإنسان والعالم العلوي، ودعته للعلمنة والإباحية فاستباحت قدسية الإنسان واستبدلتها بالبهيمية.

غياب التزكية في المؤسسات التعليمية!!

۞ هل يعني ذلك أن المعرفة لا تلتقي مع الحداثة؟ وهل هذا ما يفسّر لنا عجز الجامعات عن تحقيق بعض التطلّعات في الوقت الحاضر بوصفها مراكز علمية حداثوية؟ وهل هذا هو السبب الرئيس وراء الرغبة في تأسيس الوحدة بين الجامعة والحوزة؟ ثم هل سيشكل ذلك في معنى معانيه عقبة في إرساء الوحدة المنشودة؟

✪ إنّ للمعرفة (Knowledge) مفتاحاً هو «التزكية»، فلا يُجلى صدأ القلوب إلا بها كي تكون جاهزة لتلقي المعارف الإلهية. وليس ما يهيمن على العلم (Science) إلا تلك الستور المصطلح عليها بالحجب الكبرى، ولمعالجة ذلك يتعين علينا - ونحن في مؤسّسات الحكمة والحكماء - أن نخطوا خطوتنا الأولى وهي تزكية النفوس، كما ورد في أحاديث الإمام الخميني: «التزكية ثم التعليم والتربية».

وهذا ما ينطبق على الجامعي والحوزوي معاً مضافاً للأساتذة، بأن يزكوا نفوسهم قبل الإقبال على طلب العلم والتعليم. وبما أن هذه المفردة لا تنسجم مع الحداثة؛ لذا نجد أفرادها يواجهون صعوبات في طريق نيل المعرفة (Knowledge)؛ وهذا ما غيّب وجود المعرفة لدى الغرب طيلة القرون الأربعة الماضية؛ حيث شرع الإنسان الغربي رويداً رويداً في التخلّي عن قدسية ذاته متوجهاً نحو ظلمات النظريات العلمية الصرفة، فكانت التكنولوجيا.

لكنّ واقعنا المأساوي اقتصر على آلية التقليد الأعمى والخالي من المحتوى، وأنا أؤكّد: لن تجدوا تحت مسمّيات الدكتوراه عندنا ما ينمّ عن مفاهيم النظرية والتنظير كما أريد لها في الجانب الآخر ممن وضع تلك المسميات والمناصب العلمية، فنحن لم ندرك أن معنى (Science) هو أن يكون المتخصّص والدكتور قادراً على وضع نظريات وأطروحات مجدية في اختصاصه، لهذا نقول: إن مصداق التعليم العالي هزيل وتقليد سطحي للغرب. وهذه حقيقة بإمكان أيّ شخص الوقوف عليها، فالحكماء - على سبيل المثال - كان في كل واحد منهم إنسان مثالي تعلّم العامة منه في السلوكيات بنسبة ٩٥٪، أما في مجال (Science) فلم يتجاوز الكسب والتعلم ٥٪، وقد تتبعت كثيراً في هذا الباب فوجدت أن أكثر الشخصيات التاريخية كانوا على خلاف مع أساتذتهم في إطار نسبة الكسب والتعلم آنفة الذكر؛ فنحن نرى الحكيم ملا صدرا متأثراً بأستاذه الميرداماد في السير والسلوك والمعرفة بنسبة ٩٥٪، لكنه يفترق عن أستاذه ٥٪ في الجانب العلمي، وهذا هو الحال مع أرسطو وأفلاطون؛ حيث كان اختلافهما مقتصراً على نسبة ٦،٥٪ من الناحية العلمية، أما على صعيد المعرفة فكان كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو على اتحاد وتوافق.

نحن اليوم لا نشهد حضوراً لعنصر التزكية في جامعاتنا؛ فالمنهج الدراسي يتمّ

ويختتم دون أن تكون هناك معرفة بين الأستاذ وطلبته، إذاً كيف سيتمكّن الأستاذ من عكس سلوكياته عليهم؟ بينما تخلق الحكمة أجواءً بين الأستاذ والتلميذ مفعمة بالانسجام والتعايش يتلقى خلالها الأخير سيرة أستاذه العلمية؛ فأين تكمن المشكلة؟ لقد نسينا انعدام الانسجام بين هذين الاثنين، وبات تواصل الحوزة مع الجامعة ضعيفاً. نعم، قد يصعب الجمع بين مفهوم المعرفة والعلم إلاّ في نظام التعليم العالي في الجمهورية الإسلامية؛ لأن غالبية العالم يذعن بتأسيس معرفته على العلمية المحضة، لذا فالجميع متجنّب للتنافس في ذلك لعجزهم تحت ظروفهم الراهنة، وتبقى جذوة ذلك الأمل منحصرة في أجواء إيران الإسلامية في مجال الحكمة وتخريج الحكماء، وهي رسالة عالمية.

نحن لا نتكلّم هنا عن توحيد مؤسّستين في التعليم العالي أمثال الحوزة والجامعة مع بعضهما البعض، وإنّما هي دعوة إلى إحداث تغييرات جذرية على صعيد المفاهيم والمضمون، فعلى الجامعة أن تعمل برسالتها في مجال العلمية فتقدم الدكتور والمهندس، وفي المقابل تشقّ الحوزة طريقها في إحراز المعرفة فتفرض نفسها بوصفها داراً للحكيم والحكمة. وباقتران هذين النتاجين يُحقّق مجتمعنا هدفه الإلهي، وهذه هي الحلقة المفقودة.

يفترض بكلّ من طالب الحوزة والجامعة أن يسأل نفسه هذا السؤال: ما هي ضالّتي؟ ومن ثم يعمد للبحث عنها، ولابدّ في البحث أن يمرّ عبر قناة التزكية، فلا سعادة بلا تزكية، وكما يقول الدكتور علي شريعتي: «اكتبوا الصفر في كل مكان، فهل له قيمة حسابية، فإذا ألحقتم العدد (١) [المعرفة] بجوار أحد الأصفار اكتسب قيمةً ومعنى».

لقد هوى الإنسان الغربي من الشُرفة المقابلة، لأنه كلّما تقدّم في نظرياته العلمية أنكر حاجة البشر للرب؛ أي أنه اعتقد أنّ آليات التطوّر العلمي في كشف الطبيعة والغوص في أعماق البحار وملاحظة الخلايا في المجهر ستغنيه عن خالقه، فيما معنى المعرفة أنك كلّما ازددت علماً اقتربت من بارئك.

من ذلك نفهم، ليست مصاديق الغزو الثقافي منحصرة في جدائل الفتيات أو تقصير أكمام الفتيان، وإنّما ذلك ترسّم على الجدر الأربعة للثقافة التي لا تتعامل مع الإنسان إلاّ من ناحية علمية مجرّدة. فإنّنا مهما أنتجت جامعاتنا شهادات عليا لن تمنح المجتمع معرفةً أو

أرباباً في المعرفة. فكل تلك الوسائل والمبالغ المصروفة لم تنتج العقلائية والعقلانية المذكورة في القرآن، وإنّما كانت النتيجة تقديم التجريبية والحسيّة إلى المجتمعات.

كيف تصادم الإنسان العلمي مع المفاهيم غير الحسيّة والتجريبية؟

بالطبع سيحدث ذلك؛ لأن الإنسان صاحب الاتجاه العلمي سيواجه إشكاليات عديدة في فهم بعض الظواهر، فهو لن يدرك امتداد عمر نوح إلى (٩٥٠) عاماً، فذلك مناقض عنده للقوانين الطبيعية لمراحل الطفولة والنشأة والشباب، أو ضرورة موت الخلايا الإنسانية. وهكذا لو سمع بإنسان عاش ألف عام في غيبته الكبرى، أي أن اعتقاد ذلك الشخص لم يكن اعتقاداً معرفياً، وإنّما اعتقاداته مقتصرة على أمثال (١+ ١ = ٢) وهذه دلالات واضحة على بعض الأفراد حتى وإن لم يرفعوا لافتات الليبرالية أو العلمانية، بل قد ترى بعضهم ملتحياً متختماً بالعقيق والمسبحة لا تبرح أصابعه، أو قد يكون بزيّ رجال الدين، لكن سرعان ما تتراجع مبادئه فتتلاشى مواقفه شيئاً فشيئاً، وترى هذا المتأثر بالعلمية المحضة يسافر فيعود بأفكار مفكّر هناك لينشرها في الجمهورية الإسلامية، هكذا تأخذ النظريات العلمية ببسط مفعولها على الأجيال المؤمنة بالعلوم الجديدة إيمانها بالوحي المنزّل؛ فتقضي على اعتقاداتهم السابقة.

شيطانية العلم الحديث

لابدّ لنا من التشكيك في مصداقية العلم الحديث، تأسيساً عليه نقول ـ انطلاقاً من مبدأ التنوير ـ: إن إبستمولوجيا العلم المعاصرة تساوي الشيطانية؛ حيث بدأ الغرب يتجه نحو عصر عبادة الشيطان، فهذه أفلام هوليود تُصدّر سنوياً (٩٠٠) فيلم، (٦٠٠) منها تجنح إلى العنف والعداء، وتأصيل الأساطير والسحر والخرافة، فلقد جاء الوقت الذي تعرض فيه أفلام مصاصّ الدماء لفورد كابلو، وتوم كروز هو من يلعب دور الشيطان حالياً، وليس الإقبال منقطع النظير على كتب «هاري بوتر» وأفلامه إلا انحطاطاً فكرياً وأخلاقياً عارماً، فهل شخصية هاري بوتر إلا رمز للعداء والخرافة في عالم الإنسان الحداثوي؟ فأنت لا تشاهد فيلماً لهوليود إلا وتغمرك الخدع السحرية من مشاهد الموجودات ذات الأشكال المبتكرة الغريبة بالانجرار إلى الإيمان بوجود تلك المخلوقات

العجيبة.

هذا هو معنى شيطنة العصر في العالم الغربي.

لقد دعا المذهب الإنساني إلى وحدانية الإنسان، وهو ضربٌ من عبادة الذات، وجعل الإنسان ملاكاً في كل الأحكام فتلاشت الموضوعية فيه. في مقابل ذلك تتجلّى معاني المعرفة وحكمة الحكيم.

❁ نستنتج من كلامك أن الخلل في العلمية المحضة التي ابتليت بها الجامعات هو نقص البعد المعرفي، ومن ذلك تبرز الضرورة في الوحدة بين الحوزة والجامعة، حيث يتسنّى للجامعة الاقتراب من المعرفة بغية خلق أجواء صحية للتعايش المشترك.

إنّ هذا النمط من النزعة العلمية مصداق بارز لعبادة الشيطان، فمن أين تصدر هذه الفكرة، هل من السوربون أم فرانكفورت أم الأزهر أم كمبردج أم بيروت وغيرها؟

نحن أصحاب الدعوة للحوار بين الأديان والحضارات، وعلى عاقتنا يقع النهوض بهذه المهمة، استمراراً لحركة (١٢٤٠٠٠) نبي، ومن بعدهم الأئمة الأطهار، وما أعقب الغيبة الكبرى من نشاط لـ (٥٨) زعيماً، وهذا هو المدى الذي رسم هوية شعبنا في تحمل مسؤولية التوفيق بين العلم والمعرفة، بوصفها واحدة من معالم تلك الهوية، ولاشك أن ذلك من واجبات حوزاتنا وجامعاتنا على وجه التحديد؛ فلابد من أن تتحد هاتان المؤسّستان وتدمجان في بعضهما بغية تظافر الجهود في فهم وتفسير المفاهيم والأفكار بشكل سليم، فإن تأخرنا في تحقيق ذلك حَقَّ علينا أن نصنّف جامعاتنا في عداد الغرب. إذاً لا سعادة مع العلم مجرّداً عن المعرفة ومقدّمتها الزكية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾ حيث يتعيّن على الإنسان أن يجمع بين عنصرين علميين ينتفع بهما وينفع الآخرين. فهل نحن من المؤمنين؟ وما هي ضالّتنا كمؤمنين؟ فمتى نطبّق ما نقوله؟ فكثيراً ما نردّد: اللهم نعوذ بك من علم لا ينفع، ولا نعي ما نقول.

أسلمة العلوم وتصادم القيم

دراسة في دور الحوزة والجامعة

حوار مع د. الشيخ أحمد الأحمدي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

كيف تعامل قدامى المفكرين مع أسلمة العلوم الإلهية والإنسانية؟

ما هو المراد من أسلمة العلوم برأيكم؟ وما هو الصحيح والخطأ منها؟

ربما كان التعبير بأسلمة العلوم غير دقيق؛ إذ لابدّ أوّلاً من تعريف العلم، فمثلاً، ماذا تعني أسلمة الرياضيّات؟ هل تعني هذه الأسلمة شيئاً لمن مارس الرياضيّات وتوصل فيها إلى إنجازاتٍ عظيمة كالخيّام وغياث الدين جمشيد الكاشاني والبوزجاني وأمثالهم؟ أو الخواجة نصير الدين الطوسي نفسه الذي زاول العمل في الرياضيّات والهندسة، حيث كان منكبّاً عليهما من الناحية العلميّة البحتة، وحقق كلّ تلك الإنجازات، خاصّة في الفلسفة منهما، من دون أن تخطر الأسلمة بباله إطلاقاً. ومع ذلك ألّف كتاب (أوصاف الأشراف) و(التجريد)، ودرس الفقه لسنوات طويلة. قالوا: إن الخواجة كان أستاذ العلامة الحلي في الفلسفة، وفي الوقت نفسه تلميذاً عنده في مادّة الفقه، وكذلك كتب الخواجة (منطق التجريد)، وشرحه العلامة في كتاب بعنوان (الجوهر النضيد في شرح التجريد) دون أن تخطر أسلمة المنطق ببالهما. وإنما كانا يتعاملان مع هذا العلم بوصفه أداة للتفكير الصحيح، كما يتمّ التعاطي مع الهندسة بوصفها أداة للبناء الصحيح، وهكذا بالنسبة إلى النجوم والهيئة وأمثالهما من العلوم التي كان للخواجة باعٌ طويلٌ فيها، وقد أقام مرصد مراغة الذي يعتبر من الإنجازات في العلوم التجريبيّة. وعلى هذا الأساس توظف الفلسفة لإقامة المرصد، والمرصد إنما يراد منه رصد

(*) أستاذ جامعي بارز، وعضو قيادة الثورة الثقافية، عضو الهيئة العلمية لجامعة طهران.

حركات النجوم وحالاتها، ومن الطبيعي أننا إذا رصدنا النجوم سنحصل على فوائد جمّة، منها معرفة الأوقات الشرعيّة. كما نستفيد من الهندسة والحساب في بعض الأبواب الفقهيّة، ونستفيد من الرياضيّات في المواريث وأمثال ذلك، ونستفيد من الهندسة في تحديد القبلة. فمثلاً جاء في كتاب اللمعة الدمشقية، أنك إذا أردت جعل الكعبة بنفسها قبلة، فبما أنّ الأرض كرويّة ولا يمكن إصابة الكعبة بدقة من خلال رسم الخط من أي موضع بدأناه؛ لذلك لابد من القول بأن القبلة هي جهة الكعبة وليست عينها.

لقد دأب علماؤنا على الاعتقاد بآليّة هذا الصنف من العلوم، فحتى الفلسفة كانوا يتعلمونها لتقوية وتعزيز أسسهم الفكريّة من خلال الإستدلالات الفلسفيّة، وكأنّ الفلسفة تتخذ هنا طابعاً كلامياً. وفيما يرتبط بعلاقة الخالق بالعالم نلاحظ أنّ الفارابي يأتي ببحث الماهيات لتبرير الخلق، ثمّ يتناوله ابن سينا، ومن بعده شيخ الإشراق السهروردي والميرداماد؛ ليبحثوا في الماهيّة والوجود أيضاً، وكلّ ذلك من أجل بيان الخلق. حيث تمّ التداول في بحث الوجود والماهيّة أدواراً زمنيّة طويلة ناهزت سبعة قرون من التفكير المتواصل، ابتداءً من الفارابي في القرن الهجري الرابع، وانتهاءً بصدر المتألهين الشيرازي، حيث جاء لهذا البحث بصياغة جديدة في النصف الأوّل من القرن الحادي عشر.

فكيف تعامل هؤلاء العلماء مع العلوم، بل وحتى الفلسفة؟ إنهم لم ينقلوا المباحث التي ذكرها أفلاطون في رسالة تيماؤوس أو الكلام الناشز الموجود في كتاباته في عدّ النساء من جملة الممتلكات والمقتنيات وغير ذلك مما كان سائداً في الثقافة اليونانيّة، وإنما اقتصروا على نقل ما كان يتضمّن الجوانب الإلهيّة في هذه المباحث، بمعنى أنهم قاموا بتأصيل التفكير الإسلامي. فكانوا إذاً مضطرّين إلى الانتقائيّة في هذا النوع من المسائل، في حين أنهم لم يواجهوا أيّ مشكلة فيما يتعلق بالرياضيّات والهندسة والهيئة وما كان على هذه الشاكلة من العلوم الآليّة.

كان الحسن بن الهيثم البصري عالماً مشهوراً في علم الفيزياء، وقد انتدب لبناء سدّ أسوان في جنوب مصر، إلا أنّ قلة أدواته حالت دون تحقيق ذلك، وقد ألّف كتباً كثيرة وقيّمة في علم الفيزياء، إلا أنه كان من القناعة بحيث كان يؤلف الكتب من كدّ يمينه ويعتاش على أجور استنساخها، فكان متديّناً ومعتقداً وفيزيائيّاً في وقتٍ واحد.

إذن، لم تكن لدينا أيّ مشكلة فيما يتعلق بالعلوم الآليّة. وأمّا فيما يتعلق ببعض العلوم النظريّة والفلسفة وأمثالها، فكان علماؤنا يلجأون إلى الانتقاء، أو نقل الكلام الباطل فيها مع الإجابة عنه، أو يتمّ التوفيق بينه وبين الآراء الإسلاميّة، مع الحفاظ على الأصالة الفكريّة في جميع الأحوال، وطبعاً في الوقت نفسه كان يظهر بعض الأفراد من الذين يغرّدون خارج السّرب مثل محمّد بن زكريا الرّازي الذي كان يصرّح بآرائه المناهضة للدين، وعبد الله بن المقفع الذي كانت تصدر عنه بعض أنواع الشغب، وأبي العلاء المعرّي وأبي شاكر الديصاني وأمثالهم من الذين لم يخلُ منهم العالم الإسلامي، وهو أمرٌ طبيعيٌّ جداً، من دون أن يكون لهؤلاء موقعٌ مرموق في العالم الإسلامي، حيث كانت الأصالة والغلبة للتفكير الإسلامي.

وقد درس الكثير من العلماء على يد الأئمة‌عليهم السلام كهشام بن الحكم الذي كان من مشاهير الفلسفة ويعتبر امتداداً لمدرسة الإسكندريّة، إلا أنه ما أن رأى الإمام الصادق حتى ألقى سلاحه بالكامل وأذعن لهُ منذ اللحظة الأولى، وأضحى من خلّص أصحابه، وكان فريداً من نوعه لما يتمتع به من الخلفيّات العلميّة السابقة.

إذن، لا تشكل العلوم الآليّة مشكلة، إذ لا يوجد معنىً لأسلمتها، فهي آلة لبلوغ الغايات والأهداف، وقد تكون تلك الأهداف بهيميّة لخدمة الشرّ كصنع القنابل الكيمياويّة والهيدروجينيّة والذريّة لقصف مدينتي هيروشيما وناكازاكي اليابانيتين مثلاً، وقد تكون إنسانيّة ولخدمة الخير. بخلاف العلوم الفكريّة والنظريّة والمبنائيّة التي تبرز من خلالها التحديات والخلافات بين العلماء، ولا يكون ذلك قسراً وتكلفاً، بل لأجل طول باعهم في تلك العلوم والمسائل.

يُمكنكم قراءة مقدمة ابن خلدون فهي ممتعة للغاية، وقد استسهلتها بادئ ذي بدء ولم أحسبها على هذا المستوى من العمق، ولكنني قرأت بعد ذلك بعض أبوابها لأكثر من مرّة وقد جاء فيها: عندما يستلم الناس مقاليد الحكم فيتجهون نحو الثراء شيئاً فشيئاً، يبادر أهل القرى والبوادي إلى ترك مواطنهم للسكن في المدن، الأمر الذي يؤدّي إلى ظهور الفساد بينهم مما يوجب الاختلاف. وهذا نعرفه إلى حدٍّ ما، إلا أننا حينما نمضي مع الكاتب أكثر نجد أنفسنا أمام قواعد دقيقةٍ في علم الاجتماع. فمثل هذا العالم يتعرّض لعلم الاجتماع ويستنبط منه هذه النظريات التي لا تتعارض والأسس

الدينيّة، لكونه مسلماً يعتمد الرؤية الإسلاميّة في مجال عمله. وهكذا الأمر بالنسبة لعلم النفس والتاريخ أيضاً.

يقول السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر في كتاب اقتصادنا: هناك مذهبٌ اقتصادي، وهناك علمٌ في الاقتصاد، فلدينا في الإسلام مثلاً مذهبٌ اقتصادي، وأما علم الاقتصاد فإنما ننظر إليه بوصفه آلة، فالمذهب الاقتصادي يمكن تطبيقه بطريقة أو صيغة معيّنة. وعليه ينبغي الفصل بين العلوم النظريّة التي لا يمكن عدّها علماً بالمعنى الواقعي للكلمة وكذلك المسائل الفلسفيّة وبين العلوم الآليّة. فالعلوم الآليّة واحدة في جميع المواطن، أمّا العلوم النظريّة فبالإمكان مقارنتها بالعلوم النظريّة الأخرى وترجيح بعضها على بعض، كما صنع ذلك العلامة الطباطبائي في (أصول الفلسفة) مثلاً، فنقض الماديّة بالحكمة المتعالية.

ما هو المقصود الصحيح من أسلمة العلوم؟

إذن، فالمراد من أسلمة العلوم، بعض العلوم التي لها جذور متفرّقة في النصوص الإسلاميّة. فربما كتب بعد الثورة في إيران ما ينيفُ على المائة كتابٍ في الإدارة الإسلاميّة، لكن من دون أن تكون هناك قراءة موسّعة وشاملة في جميع الروايات والأحاديث ذات الصلة بأسس الإدارة بغية استنباطها وبيانها وتحويلها إلى مشروع عملٍ إداريّ يحظى بالأسس النظريّة والأساليب العلميّة، ومقارنتها بسائر المدارس الإداريّة الأخرى. ويمكننا اعتماد الإسلام مصدراً فيما يتعلق بالإدارة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والحقوق والفلسفة والكلام وأمثال ذلك، كما تمّ تأليف كتاب (أسس الاقتصاد الإسلامي) الذي تبناه المكتب التنسيقي بين الحوزة والجامعة برئاسة سماحة السيّد الهاشمي الشاهرودي، فكان كتاباً رائعاً ونافعاً للغاية، ويمكن إدخاله في إطار الأسلمة.

وفيما يتعلق بالعلوم الآليّة، كما تمكن الصينيّون والشيوعيّون والنظم الرأسماليّة من توظيف الرياضيّات، كذلك يمكننا توظيفها أيضاً. لكن فيما يتعلّق بالعلوم الدينية يمكننا أن نستنبط أسسها من المصادر الإسلامية ومواجهتهم بها، وربما يصدف أحياناً أن لا نجد أيّ تعارض بينها. وحتى في الرياضيّات يمكنكم الأخذ بالأسس النظريّة فيها، فمثلاً لو كان لـ (فرجة) رأيٌ في العدد، وكذلك كان لـ (راسل) و(وايتهود) و(استيورات

ميل) رأيٌ ثانٍ، وكان لابن سينا رأيٌ آخر، فيمكنك الأخذ بأسسهم النظريّة؛ إذ لا مشكلة تواجهك على الصعيد العملي.

۞ هناك من الخبراء في هذا المجال من له رأيٌ في القسم الثاني الذي ذكرتم أنه يصطدم بالقيم والمبادئ، ويذهب إلى أنّ واقعيّة العلم في الحقيقة تقوم على أسلوبه، أي أنه يأخذ بعض الافتراضات المسبقة بنظر الاعتبار دون الالتفات إلى مصدرها. ثمّ يخضعه للتجربة والاختبار؛ لأنّ هذا هو ما يقتضيه أسلوب العلم وماهيّته دون أن يكون للدين وعدمه دخلٌ في ذلك.

۞ إنّ ما هو المهم هنا هو معرفة مصدر هذه الفرضيّة. إذ لابدّ لكلّ فرضيّةٍ ما يبرّرها؛ فمن غير المعقول أن يتبنى شخصٌ الماديّة، ويتبنى الثاني الواقعيّة، والثالث المثالية، والآخر البراغماتية وما إلى ذلك من الاتجاهات والمذاهب عشوائيّاً، ليرى بعد ذلك ما ينتج عنها؛ موكلاً أمر ذلك إلى الصدف!

۞ أجل، لكن إذا ثبتت فاعليّته مخبريّاً، صار إلى تطبيقه عمليّاً.

۞ ما الذي يتمّ إثباته؟ فاعليته أم نفس ذلك الأساس؟ إذا قلنا: إن الذي يثبت عمليّاً هو نفس تلك النظرية، قلنا: ليس بإمكان العمل إثبات النظرية. وذلك للزوم الدور منه. فليس من الصحيح مثلاً أن نأتي بفرضيّةٍ ما، كأن نؤمن بالماديّة أو البراغماتية مثلاً، ثم نعمل بها لنرى مدى فاعليتها وكفاءتها؛ فالنظرية لابدّ من إثباتها بالبرهان والدليل قبل تطبيقها على المستوى العملي. هذا مضافاً إلى أنّ الاختبار والعمل شيءٌ واحد، وليسا شيئين مختلفين، فلا يمكن القول: علينا الاختبار أوّلاً ثمّ العمل بما اختبرناه، حيث إنّ الاختبار إنما يتمّ بالعمل.

۞ لو تفضلتم بإيضاح الفرضيّات المسبقة في المجالات التي ترون إمكان أسلمة العلوم فيها.

۞ لكلّ علم فرضيّاته التي تخصّه.

الفرضيات المسبقة لمقولة الأسلمة

إنّ نفس مفهوم الأسلمة هذا يقوم على بعض الفرضيّات المسبقة، فلو تفضلتم بتوضيح هذه النقطة.

لو أخذنا حقل الفلسفة مثلاً، فسوف نجد عشرات المدارس المشهورة والمغمورة فيها؛ حيث يأتي الفيلسوف وتكون له بدايات قد ابتدأ منها، ونهايات قد انتهى إليها. والبناء الذي يقيمه على سلسلةٍ من الأسس تكون له نتائج تناسبه، فمثلاً حينما يقيم الفيلسوف عمانوئيل كانط أسس المدرسة التحليليّة، ويتجه بعدها إلى الديالكتيك، ليقول بعدم جدوائيّة العقل النظري، ويلجأ إلى الأخلاق، فلا تكون هذه الأخلاق نتاجاً لعقله النظري. أو حينما يبدأ الفيلسوف هيجل بمقولات الوجود والعدم ويؤسّس نظامها الواسع والمعقد ليصل بمقولاتها إلى مائتي مقولة، عندها من الطبيعي أن تقوم أخلاقه وفلسفته وحكومته وعلاقاته الاجتماعية ودينه على تلك المقولات. وهكذا بالنسبة إلى ديفيد هيوم وديكارت ولايب نيتس وباركلي وغيرهم من الفلاسفة، حتى نصل إلى الفلاسفة التحليليين، حيث قام كلّ واحدٍ منهم بتأسيس سلسلة من الأسس وأقاموا عليها أبنيتهم. فما هو الشأن فيما يتعلق بالفلسفة الإسلاميّة؟ مثلاً هل تقوم الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة والعلوم السياسيّة في فلسفة صدر المتألهين الشيرازي على أصالة الوجود وأمثالها؟ فهناك كانت الأسس تؤدي إلى نتائج تناسبها، أمّا هنا فالأسس لا تنتهي إلى تلك النتائج. وإنما تصل على كل حال إلى الإيمان بالوحي، لأنها فلسفة إلهيّة، ولله دورٌ فيها، وإذا كان كذلك فإن الله يبعث الرّسل، والرّسل بدورهم يدعون إلى الأخلاق وتنظيم العلاقات الاجتماعية، وعليه نجد أنفسنا منساقين نحو الشريعة التي تقطع الطريق على أخلاق عمانوئيل كانط وهيوم وديكارت وأمثالهم؛ فهناك تنتج الفلسفة النظريّة فلسفة عمليّة، أمّا هنا فالحكمة العمليّة لا تستقى من الحكمة النظريّة من دون واسطة، وإنما يتمّ استعراضها في قالب الوحي والدين والشريعة. وطبعاً هي تقوم بنحوٍ من الأنحاء على الفلسفة النظريّة، إلا أنها ليست منها.

فانظروا إلى هذه الأسس والنظريات، وإلى مدى اختلاف نتائجها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الحقول الأخرى. فإذا تمّ تأصيل الدين وتمّ التأسيس لعلم الاجتماع من خلال اعتماد القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وأخذنا مثلاً قوله تعالى: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي

ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ ﴾، وأضفنا إليها آيات أخرى وأقمنا مدرسة فلسفيّة على هذا الأساس، فسوف نحصل على نتائج مختلفة. ومن الممكن أن يكون لها في الكثير من المواطن تجانسٌ مع مدرسة في علم الاجتماع. فهذا يؤيّد ذاك، وذاك يؤيّد هذا في بعض المسائل أو جميعها. إذاً لابدّ من إثبات الفرضيّات للوصول بعد إثباتها إلى النتائج التطبيقيّة والعمليّة. وهذا هو المقام الذي يحتاج فيه الإنسان إلى بذل الوسع والوقت والجهد للحصول على الأسس والمبادئ وعرضها، وإذا لم نحصل على شيءٍ من ذلك نكون قد وصلنا إلى منطقة الفراغ، وكنا في سعةٍ من أمرنا.

الأسلمة بين آليات العلوم ومبادئها

۞ تمام الأمثلة التي ذكرتموها للفلاسفة الغربيين والإسلاميين، تتعارض وأسلمة العلوم، فيقال في الفلسفة: إنها منهجٌ عقلي، حيث تدرس مختلف المباحث من خلال هذا المنهج، أي أنّ قوام المباحث الفلسفيّة في الحقيقة بالمنهج العقلي الذي تنتهجه. أو فيما يتعلق بعلم الاجتماع مثلاً، فالذين يدعون إلى أسلمة علم الاجتماع إنْ كانوا يؤمنون بالمنهج المتداول في علم الاجتماع، لا نحصل عندها إلا على علم الاجتماع من دون أن يكون إسلامياً أو غير إسلامي، فالجميع يتبع ذات المنهج والأسلوب. ولكن لو اتّبع أسلوبٌ آخر، كأن تنتهج في علم الاجتماع النزعة الإيجابية والإدراكية ذات الأساليب المختلفة، يمكن حينها القول بأنّ هذا غير ذلك الآخر، أمّا إذا قبلنا منهجاً واحداً في العلم فلا يمكننا لمجرّد وجود فوارق في موضوعاتنا واختلاف تطبيقاتنا أو أخذنا للفرضيّات من مصادر أخرى ومحاولة إثباتها بالمنهج المعهود، لا يمكننا لمجرّد ذلك أن نعطيها صبغةً إسلاميّة!!

۞ إنّ أخذ الفرضيّة من مصدرٍ آخر يتنافى ومحاولة إثباتها بالمنهج، حيث لا يمكن إثبات الفرضيّة بالمنهج؛ فالمنهج في الحقيقة أسلوبٌ لتطبيق تلك الفرضية وتوظيفها. فلو كان مرادنا أن نقوم بعملٍ ميداني فيما يتعلق بعلم الاجتماع لا يكون هناك فرقٌ بين ما إذا كان المجتمع مسيحيّاً أو مسلماً أو زرادشتيّاً أو حتى ملحداً. فحينما نتوجّه مثلاً لدراسة مشاكل المجتمع الهندوسي بجميع طوائفه ميدانيّاً من خلال النظر في سلوكيّة الهنود وخصوصيّاتهم بدقة، لنقول بعدها: هذه هي معتقدات الهندوس وسلوكياتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة من زواج وغيره، وإيمانهم بتناسخ الأرواح وتقديسهم لمعابد الأصنام واحترام

الأبقار وأمثال ذلك، فهذا نشاط ميداني يمكن تطبيقه على المجتمع الإسلامي أو المسيحي في السويد مثلاً للوصول إلى النتائج المترتبة على المنهج المتبع في علم الاجتماع، فإذا كان هذا هو المراد فلا علاقة له بالأسس والمبادئ، فهو نشاط ميداني لا يختلف باختلاف المواضيع وكونها إسلاميّة أو غيرها، كالرياضيّات التي هي من العلوم الآليّة. لكن إذا أردنا دراسة الأسس والمبادئ وما يقوم عليه المجتمع من الأصول كأن يكون شموليّاً أو فرديّاً، فستكون النتائج الحاصلة من دراسة المجتمع الشمولي مغايرة للنتائج الحاصلة من دراسة المجتمع الفردي. وفيما يتعلق بعلم النفس يواجه الطبيب النفسي مريضاً مصاباً بعقدة جنسيّة أو أنه يشكو من الكبر والغرور أو الحقد أو الحسد أو الكآبة، إلى غير ذلك من العقد المختلفة التي يصاب بها المريض نفسيّاً، فهنا يستخدم الطبيب أسلوباً واحداً لعلاج المريض مهما اختلفت عقدته، ويشرح الآثار المترتبة على هذه العقد التي تختلف درجاتها شدّة وضعفاً وقد تؤدّي أحياناً بفقد المصاب السيطرة على نفسه فيقتل صديقه أو ينتحر! لكن هناك أيضاً مبدأ يسأل: هل يرى علم النفس تأثيراً للاعتقاد بالحياة بعد الموت في تلك المسائل أو لا يرى له تأثيراً في ذلك، كأن يقال بخلود النفس أو أنّ النفس وجود مجرّد؟ إنّ لذلك تأثيراً على نفس فرضيّات علم النفس دون مناهجه وأساليبه، فلو علم الطبيب النفساني بأني مؤمن ببقاء النفس يمكنه عندها التعامل معي بنحوٍ آخر مؤثر في علاجي وفي ظهور تلك العقد، حيث يختلف علاج المؤمن بالله والمعاد عن علاج الملحد، إذ يمكن للطبيب أن يحول دون انتحار المؤمن بسهولة ومن دون العناء الذي يبذله في علاج الملحد.

❖ معنى ذلك ـ إذاً ـ أنّه يمكن القول بعدم أهميّة صرف المنهج في الواقع، بل ربما كانت المناهج متساوية في جميع المواطن كالرياضيّات وغيرها، إلا أنّ الاختلاف يكون في الأسس والمبادئ.

❖ إذا أردنا أن نؤصّل تكريم الإنسان في الإدارة، وأخذنا قول أمير المؤمنين حيث قال: «الناسُ صنفان: إمّا أخٌ لكَ في الدين أو نظيرٌ لكَ في الخلق» أساساً، فعندها ستختلف إدارتنا عن الإدارة الشيوعيّة التي تتعاطى مع الأفراد بوصفهم أدوات، من هنا تختلف الإدارات باختلاف الثقافات والبقاع. وقد سمعت أستاذاً إيطاليّاً جاء إلى إيران ـ قبل حوالي

ثمان سنوات ـ يقول: يجب أن تختلف الإدارة الإيطالية عن الإدارة الألمانية اختلافاً كاملاً؛ وذلك لأننا نعتنق ثقافة وتقاليد مغايرة لثقافتهم وتقاليدهم، فالعلاقات في الكثير من أسرنا وثيقة ومتينة، فإذا أرادت الأم الخروج من المنزل لبعض شأنها، أوصت ابنها الكبير بمراقبة أخيه الأصغر والعناية به، في حين لا يوجد مثل هذا الشيء في ألمانيا وبعض البلدان الأخرى؛ وذلك لأنّ الأسرة فيها قد تفكّكت، فلا يمكن علاج مشاكلهم بالنحو الذي نعالج به مشاكلنا. وهكذا الأمر بالنسبة إلى إيران، هناك الكثير ممّن يتصوّر إمكان تطبيق منهجٍ في إيران مثلاً لمجرّد نجاحه في بلدٍ آخر. في حين أننا قد نحصل منه على نتائج معكوسة، وذلك لاختلاف الأطر والأسس والفرضيّات. إذاً فالأسس والمبادئ المختلفة تستدعي مناهج وأساليب مختلفة.

دور الحوزة والجامعة في مشروع الأسلمة

۞ فيما يتعلق بالغاية من أسلمة هذه الحقول الخاصة من العلوم المتداخلة مع قيمنا الدينيّة، ما هو الدور الذي يمكن لكلّ من الحوزة والجامعة أن تضطلع به في هذا المجال؟

۞ هذه المسألة ليست من الأمور التي يمكن لي أن أبتّ بها منفرداً؛ لأنها أمور أساسيّة ودقيقة تحتاج إلى رجال مدقّقين يفرغون ما بوسعهم ويعملون بإخلاص وبشكل دؤوب، حتى إذا طرأ في الأثناء خلل وضعوا أصابعهم على موضع الداء دون أن تأخذهم في الله لومة لائم مهما كان منصب اللائم أو موقعه، كالمريض الذي يراجع الطبيب فلا يختلف الأمر عند ذلك الطبيب عمّا إذا كان مريضه مرجعاً أو أستاذاً في الجامعة، فلابدّ من عرض الأمراض كما هي ومن دون مجاملات، للعمل على علاجها.

وقد أنجزت حتى الآن بعض الأعمال الجيّدة نسبيّاً، إلا أنها ليست كافية ولا ترقى إلى الأهداف والنتائج المطلوبة. وهناك بين أساتذة الجامعة الكثير من المؤمنين المتحمّسين والمخلصين ممّن درسوا في الحوزة العلميّة، وسعوا إلى التقريب بين الحوزة والجامعة، كما كان هناك في الحوزة الكثير من أمثال الشهيد المفتح والشهيد المطهّري ممّن عمل في هذا الاتجاه؛ فعلى الموجودين حاليّاً إكمال المسيرة من خلال تحديد الخطوط ورسم الطرق العمليّة في هذا المجال، وقد تمّ البدء بهذا المشروع ولابد من متابعته، وقد قام السابقون بواجبهم، وعلى الموجودين حاليّاً أن يخصّصوا الكثير من وقتهم للقيام بالعمل بجديّة أكبر.

نواقص مشروع الأسلمة في الواقع التطبيقي

ما هي النواقص فيما تمّ إنجازه حتى الآن وترون ضرورة رفعها؟

لم تبلغ تلك الأعمال الحدّ الذي يبيح لنا الغوص إلى هذا المستوى من العمق، ويمكن القول مثلاً بأن انتداب الأستاذ الجامعي للتدريس في الحوزة يؤدّي إلى امتزاج الثقافات. فحينما يدرّس الأستاذ الجامعي في الحوزة تغمره السعادة عند رؤيته الجدّ السائد بين الطلاب في متابعة الأبحاث والأسئلة والأجوبة الجيّدة التي يطرحونها، ومراعاتهم لحسن الاحترام المتبادل بين الطالب والأستاذ، ولا يمضي طويلُ وقتٍ حتى تتغيّر رؤية هؤلاء الأساتذة للحوزة العلميّة. وهكذا العكس، فالاجتماعات والنشاطات والتأليفات المشتركة، كما يحصل في السابع والعشرين من شهر آذر الايراني حيث يقام بحثٌ علميّ مشترك، يعتبر من الأمور الجيّدة للغاية.

لكن يبدو لي أنّ بالإمكان القيام بما هو أكثر وأجدى من ذلك لتعميق هذه العلاقة وتوسيعها. فمثلاً في الكثير من العلوم - ومنها الفيزياء النظريّة - علينا التعاطي مع الأساتذة والتباحث معهم بشأن المادة وتحوّلها إلى طاقة، وماهيّة الجاذبيّة والذرّة وما إلى ذلك، إذ يتعيّن على الذين يبحثون في المادّة في الحوزة العلميّة ملاحظة هذه التطوّرات من خلال استضافة أستاذٍ مختصّ في الفيزياء النظريّة ليفصّل في عدّة دروس ويشرح المسائل بشكلٍ جيّد ليقف السادة على التطوّرات الحاصلة في هذه الحقول؛ فقد حدثت قفزة كبيرة في مجال علم الأحياء والجينات الوراثيّة والنجوم وعلم الهيئة والكون، ويجب على الحوزة مواكبة هذه التطوّرات وعرضها على طلبة العلوم الدينيّة بهدف استيعابها. وأساساً فإنّ علم الهيئة القديم بأفلاكه التسعة المتشابكة، وخاصّة تلك العقول العشرة، لا تنسجم مضامينها مع الآيات الكريمة والروايات الشريفة، وقد قال العلامة الطباطبائي: إن العقول العشرة إنما كانت قائمة على أساس هيئة بطليموس، حيث أريد منها تبرير حركات تلك الأفلاك، فتم لذلك ابتكار عشرة عقول لتناسب تلك الأفلاك في عددها، فلو اتفق أن كانت تلك الأفلاك خمسة وعشرين، لكانت العقول أكثر مما هي عليه وهكذا. ولكن حالياً لا توجد مثل هذه المشكلة في علم الهيئة الحديث. إلا أنّ أصل البرهان القائم على ضرورة أن تكون هناك واسطة ورابط بين ذات الحقّ تعالى وبين الكائنات المادّية؛ من حيث إنّ الواحد لا يصدر منه إلا واحد، باقية على حالها، وليس

لدينا رواية واحدة تؤيّد ما قيل في الأفلاك. بل هناك روايات تنسجم مع علم الهيئة الحديث، ويمكنكم في هذا الشأن مراجعة الرواية المنقولة في كتاب بحار الأنوار عن أمير المؤمنين عليه السلام، وغيرها من الروايات الأخرى التي هي أكثر انسجاماً مع علم الهيئة الحديث، وعليه لابدّ من إعادة استعراضها بشكلٍ صحيح.

لقد اختلفت المادة حالياً عمّا كانت عليه في السابق اختلافاً كاملاً، فغدت أكثر انسجاماً مع الحركة الجوهريّة؛ ولذلك كان صدر المتألهين يعاني كثيراً ليوفّق بين الهيولى والصورة وبين الحركة الجوهريّة. والخلاصة إنّ علينا في أغلب المجالات إقامة هذه الصلة، وأن نحدّد لها السبل الواضحة، وكما قلت، لابد من إقامة الاجتماعات المشتركة بين الحوزويين والجامعيين.

الوحدة بين الحوزة والجامعة، العوائق والموانع

❁ المحور التالي هو البحث في مسألة الوحدة بين الحوزة والجامعة، حيث أكد عليها الإمام الخميني كثيراً؛ فالمرجوّ منكم توضيح المراد من هذه الوحدة، وما هو رأي الإمام الخميني في هذا المجال؟

❖ عندما طرحت هذه الفكرة فرح الإمام الخميني كثيراً؛ حيث كان يراها أساسيّة، إلا أنه لم يبيّن سبلاً خاصّة لتطبيقها، إذ لم يكن وقته ليتسع لمثل هذه الأمور مضافاً إلى عدم ارتباطها به، حيث تتوقف على سلسلة من الأمور التنفيذيّة والعمليّة يضطلع بها أشخاص يتفرغون لهذه الغاية، وكما تقدم أن ذكرنا فإنّ فرص العمل المشترك كثيرة، فلو أقيمت الوحدة بين الحوزة والجامعة لاتخذت كثيرٌ من مشاكلنا الاجتماعيّة شكلاً أفضل مما هي عليه الآن، ولاختفت الفجوة المفتعلة التي ظهرت في عهد السلطة البهلويّة بين العلوم الجامعيّة والحوزويّة بالمرّة.

❁ ما هي برأيكم الموانع التي تحول دون تحقّق هذه الوحدة؟

❖ **أقول ثانية** إنّ من الأفضل أن تقوم تلك اللجنة التي ذكرتها بدراسة هذه الموانع. لكن لو ألقينا نظرة عابرة سندرك أن المانع الأول يكمن في انشغال كلّ واحدٍ بحياته الخاصّة. وهذا أمرٌ طبيعي في مجتمعٍ لا يسع المرء فيه التغلّب على مشاكل حياته الخاصّة

إلا بالعنت. وطبعاً علينا في الوقت نفسه أن لا ننسى الخصوم الذين يتربّصون الدوائر ويعملون على إشاعة الفرقة والاختلافات الفكريّة بين هاتين المؤسّستين. وأحياناً يمكن للخلافات السياسيّة أن تكون أرضاً خصبة للتفرقة والتباعد، وكذلك جهلنا بمناهج بعضنا. وطبعاً على المؤسّسة الدينيّة أن تبادر ـ قبل الجامعة ـ للتقرّب منها وتمهّد الأرضيّة المناسبة لهذه الوحدة. وعليها أن تسعى إلى فهم لغة الجامعة وأن تتعرّف الأسلوب الناجع للتعاطي مع الجامعيين، وأن تفهم المناخ الذي يسود تفكيرهم ونفسيّاتهم، ومن ثمّ التحدّث إليهم بما يناسبهم؛ فعلى المؤسّسة الدينيّة أن تتصرّف من منطلق المسؤوليّة لإزالة هذه الفجوة. وإنني طوال مدة ارتباطي بالجامعيين من الطلاب والأساتذة، لم ألمس سوى المحبّة والحفاوة والتعاطف والتعاون والإخاء.

۞ في الختام، إذا كانت هناك من كلمةٍ تودّون قولها؟

۞ أرى أنّ الإخوة في مدينة قم والعاملين في مركز أبحاث الحوزة والجامعة، خاصّة سماحة السيّد الأعرافي الذي يتمتع بالمسؤوليّة والنشاط وله علاقة وثيقة بالجامعات، حيث يدرّس فيها مادّة التربيّة الإسلاميّة وغيرها من الموضوعات الأخرى، لديهم الكفاءة العالية لتوثيق وتعزيز هذه العلاقة. وقد حصل هذا المركز ـ ومنذ عام ١٣٦١ش/١٩٨٢م وحتى الآن ـ على تجربة قيّمة في هذا المجال، وقد شكل رافداً مناسباً لهذا المشروع المبارك. ويجب علينا توسيع وتعميق هذه التجربة التي لم نحصل عليها إلا بعد إنفاق الكثير من الأموال. وأنا على أتمّ الاستعداد لتقديم ما أستطيعه من الخدمات إذا ما دعيت إليها. ومن الضروري إقامة الاجتماعات مع الشخصيّات القويّة والمخلصة من الحوزة والجامعة؛ لبيان نقاط ضعف النشاطات السّابقة، ودراسة المعطيات والأساليب، والنظر بدقة في الوضع الراهن والآتي، وتحديد الموانع وسبل القضاء عليها، وعدم الاكتفاء بما أنجز حتى الآن، وينبغي أن لا نقنع بهذا المقدار الذي تحقّق من الوحدة، فإننا إذا لم نسع إلى توثيق وتعزيز هذه الوحدة، فربما بادر الحاقدون إلى القضاء على هذا المقدار الذي تحقّق منها. إلا أن الجهود الجادّة والمشتركة ستعزز من هذه المعطيات وتساعد على رفع مستواها الكمّي والكيفي.

حوار المثقف والفقيه

مخاض عسير لولادة فقهٍ إسلامي آخر

أ. رضا خجسته رحيمي(*)

ترجمة: علي الوردي

منطقة فراغ العقل أم فراغ الشرع؟! نظرية أحمد قابل

عقيب انتشار رسالة الحقوق لآية الله المنتظري في الربيع المنصرم، ظهرت فتاوى فقهية جديدة لمجموعة من الفقهاء من بينهم آية الله الصانعي، وبرز من بين تلامذة المنتظري شخص يعرف بأحمد قابل يسكن في طاجيكستان حالياً، ويعدّ من المجدّدين في مجال الفقه. طرح أحمد قابل في موقعه الشخصي على الإنترنت اتجاهاً فقهياً جديداً حول «الشريعة والعقلانية»، وبدأ متحدثاً عن نفسه: «كنت في بداية دراستي أميل إلى الفكرة السائدة حول العقل الشرعي، وهي أنه ـ أي العقل الشرعي ـ ليس عقلاً مستقلاً عن الشريعة، ولا يتحرك إلا في منطقة الفراغ التي لم تغطها الشريعة، لكني بعد أن واصلت دراستي أصبحت أميل إلى فكرة أخرى جديدة، وهي: إن العقل يشكّل حجة أصيلة ذات أولوية يتقدم بها على الشرع الذي يأتي في المرحلة اللاحقة أو الثانوية».

والذي يبدو لنا أن أحمد قابل طرح فهماً جديداً عندما قال: «إن ما توصلت إليه لا يمكنني التنازل عنه إلا بعد أن يقنعني أحد ببطلانه، وهو أن حكم العقل وحجيته تسري في جوانب الشريعة كافّة، بأصولها وفروعها، أما الشريعة فلا تتحرك إلا في منطقة الفراغ التي ليس للعقل فيها حكم». وهكذا يصبح أحمد قابل مجدداً ليس في فروع الفقه الشيعي فحسب، إنما في أصوله أيضاً ليكون بأطروحته هذه قد عبر إلى ما وراء مرحلة «الفقه التجديدي».

(*) باحث في الفكر الإسلامي المعاصر.

من بدايات مساجلة الفقيه والمثقف، المنتظري وسروش أنموذجا

والحقيقة، أن بدء الحكاية يعود إلى ما قبل حوالي ستة أعوام، عندما قامت مجلة «كيان» بإصدار عددها الخاص تحت عنوان: «الدين، الرفق، العنف»، وقد تضمن العدد لقاء مثيراً مع آية الله المنتظري بدأ بسؤال وجّه له: «ألا ترون أن أحكام الجهاد الابتدائي والارتداد ونجاسة الكفار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و.. ألا ترون أنها أحكام تعزز العنف؟» وكان رد الفقيه يتضمّن دفاعاً عن الأحكام الفقهية الواردة في السؤال، وإصراراً على خلوّها من العنف، بل لا مجال لتصوّر أي علاقة بينها وبينه. وقد انطلق منتظري في ردّه على السؤال من «قاعدة التزاحم»؛ لأنه كان يعتقد أن التزاحم إن حصل بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فتقدّم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، كما لو افترضنا شخصاً مصاباً بالسرطان يتوقف علاجه على دواء محدّد، لكن لهذا الدواء أعراض جانبية على المريض، فإنّ أهمية التخلص من السرطان والمصلحة المترتبة على ذلك تدفعنا لاستخدام الدواء، بالرغم من وجود التزاحم بينه وبين الأعراض الجانبية.

وبقاعدة التزاحم فسّر المنتظري حكم الارتداد في ردّه على السؤال المذكور، حينما قال: «لو افترضنا أن مسلماً ذا عهد بالإسلام ارتدّ وجاهر بارتداده وأهان المقدسات الإسلامية فسيكون كالغدة السرطانية التي تصيب المجتمع وتسري في أنحائه شيئاً فشيئاً، وقد يبدأ بحياكة المؤامرات ضدّ الإسلام والمسلمين، ومن ثم يتحول إلى محاربتهم بشكل علني». لكن هذا الجواب الذي تبناه الشيخ المنتظري لم يسلم من الرد، فقد تصدّى له سروش في مقالة حملت عنوان «الفقه في الميزان»، ونوّه فيها إلى أنّ تشبيه المرتد «بالغدة السرطانية» كما ورد في جواب الفقيه ـ المنتظري ـ غير مناسب؛ لأنّ الحكم عليه ـ من خلال هذا التشبيه ـ قد صدر مسبقاً وبات واضحاً!

وتسائل سروش: كيف تصحّ هذه المعادلة: بأن الكافر إذا أسلم فسيفوز بالسعادة الأبدية، بينما المسلم إذا كفر فسيتحول إلى غدة سرطانية في جسد المجتمع؟ ويضع سروش «حقوق الإنسان» مقابل ما يطلق عليه «فقه المسلمين» ليعكس نقطة الافتراق بينه وبين الفقيه، فيقول: «قبل كل شيء، لابد لنا من الإجابة على سؤال في غاية الأهمية، وهو: هل تتسبّب العقيدة في خروج الإنسان عن نطاق الإنسانية أم لا؟ وهل يجوز مصادرة الحقوق الفردية والميزات الاجتماعية للشخص بسبب انتمائه العقائدي أو المذهبي أم لا؟

وهنا يتجسد مبدأ حقوق الإنسان ويظهر ما إذا كان توظيفنا لهذا المبدأ توظيفاً براغماتياً نفعياً أم توظيفاً موضوعياً..».

إذن، فسروش يرى «بأن أيديولوجيتنا ـ وخصوصاً عناصرها الإنسانية والعقلانية ـ إذا لم تعد صياغتها فليس بمقدورنا إيجاد حلول جذرية لتلك الإشكاليات، ولا يستطيع العلاج المؤقت إيجاد مثل تلك الحلول»، وبرأيه فإنّ الاجتهاد في الفروع لابد أن يستبدل بالاجتهاد في الأصول، أما التمسك بقاعدة التزاحم فلن يخفّف من وطأة المشاكل القائمة.

وهكذا ردّ عبد الكريم سروش على ما طرحه المنتظري ليفتح باباً للبحث لن يكون من السهل إيصاده، وليتيح الفرصة للفقيه لتدعيم أطروحته السابقة، وهذا ما حدث في العدد اللاحق من مجلة كيان، التي تضمّنت مقالاً للشيخ المنتظري حمل عنوان «الاجتهاد باب مفتوح»؛ فقد أثنى الفقيه المنتظري في مقاله هذا على الردود التي تلقاها، ونوّه إلى ضرورة الحفاظ على مثل هذه الحوارات البناءة، واعتبر أن من محاسن المدرسة الشيعية بقاء باب الاجتهاد مفتوحاً، الأمر الذي يساعد على استمرارية مثل هذه النقاشات والحوارات الهادفة. ولذلك فهو ـ والكلام لمنتظري ـ سيكون مستعداً لاستقبال الردود الموضوعية على أطروحاته، أياً كان مصدرها.

نقطة الخلاف المنهجي في تفكير المثقف والفقيه

والذي يجب التنويه إليه هنا، هو أن المفكر والمثقف الديني في ردّه على الفقيه ينطلق في رؤيته من خارج دائرة الدين، فيما يلتمس الفقيه العلاج من صميم الدين نفسه، لهذا يقول: «ينص القرآن الكريم على أن نبينا هو خاتم الأنبياء، ومن ثم فرسالته تعدّ خاتمة الرسالات السماوية ومهيمنة عليها، إذاً فشريعته شاملة باقية دائمة بإمكانها التكيّف مع الظروف الزمكانية المتقلّبة والاستجابة لمتطلباتها».

ولا يخفي المنتظري أننا قد نخضع في بعض الفترات إلى ظروف زمكانية استثنائية تحتم علينا تقبل جملة من الأمور، وفي مثل هذه الظروف التي لابد أن تفرز تزاحماً ما، يكون معيارنا في حلّ هذا التزاحم هو العقل، لكن مع ذلك، لا يقبل الفقيه ما أورده عليه المفكّر الديني؛ وذلك لأن «أساس الحكم الفقهي هو الكتاب والسنّة» أما «عقل الإنسان فهو كوجوده يعتريه النقصان» و «الإنسان لا يشكل عقلاً محضاً خالصاً، وإنما هو

مركب من العقل والوهم والشهوة والغضب».

إذن، تتلخص نظرية الفقيه الشيعي المعاصر بكوننا غير قادرين على إبطال الفقه التقليدي بالاتكاء على الأحكام العقلية فقط. أما عبد الكريم سروش فاعتمد في ردّه على الحقوق الفردية فحسب، فيما «التشريع الصحيح الذي يتمتع بنظرة شاملة يقتضي ـ إلى جانب مراعاة الحقوق الفردية ـ مراعاة الحقوق الاجتماعية بكافة أبعادها».

وهكذا فتح النقاش بين الفقيه والمثقف آفاقاً جديدة للحوار، بحيث قام جمع من تلامذة المنتظري بإعداد ندوات حوارية تتمحور حول هذا الموضوع؛ وقد تمخض عن هذه الندوات دراسة دوّنها محمد حسن موحدي ساوجي، ونشرها في مجلة كيان تحت عنوان «الفقه، ناطق وملبي»؛ وبذلك بدأت حركة قافلة الرأي والرأي الآخر تجتاح الفكر الفقهي الذي أخذ بدوره يفرز جدليات حديثة لم يعهدها من قبل.

حقوق الإنسان مقول ديني أم خارج ديني؛ الخلاف بين شبستري وكديور أنموذجاً

وإلى جانب الحوار الذي كان دائراً بين المنتظري وسروش، كان هناك حوار آخر لا يقل حماسةً وإثارة عن سابقه، وهو ما شكل أحد قطبيه محمد مجتهد شبستري وقطبه الآخر محسن كديور؛ وقد لعبت مجلة كيان دوراً بارزاً في تغطية الحوار الذي دار بين رجلي الدين المذكورين، اللذين لم يختلف حوارهما كثيراً عن حوار المنتظري وسروش إلا في جملة من الأمور الجزئية. ويمكن القول: إن الحوارين يصبان في رافد واحد؛ فقد كان مجتهد شبستري يرى أنّ منشأ حقوق الإنسان يجب البحث عنه خارج دائرة الدين والشريعة، فيما كان غريمه كديور يؤكد على إمكانية استخلاصها من الروايات والأحاديث المتوفرة لدينا. وبرأيه فإن الاعتماد على الأسس الفقهية والكلامية التي بين أيدينا كافٍ لاستخراج وبلورة منظومة كاملة لحقوق الإنسان، ولا نحتاج ـ من أجل ذلك ـ إلى مراجعة فقهية وكلامية جديدة، ويمكننا من خلال عملية اجتهاد ممنهجة وشاملة لسائر الفروع الفقهية والكلامية الخروج بالنتيجة المطلوبة..

ويصرّ شبستري على أن «المساواة بمعناها المعاصر لا يمكن أخذها من الآيات والروايات بأيّ حال من الأحوال»؛ بينما يقول كديور رداً على ذلك: «إن الكثير من الروايات والأحاديث تقرّ بأن الناس متساوون كأسنان المشط، وهذه الروايات ليست

قليلة». والحاصل، إن المناظرة بين شبستري وكديور آلت إلى ما آلت إليه سابقتها، مناظرة سروش ومنتظري التي لم تحرز هدفاً أو تخرج بالنتيجة المطلوبة.

كديور والتحول نحو نظرية استنفاد الاجتهاد في الفروع

لكنّ السنوات الخمس اللاحقة، شهدت تحولاً كان بطله محسن كديور التلميذ الأبرز للشيخ المنتظري، فقد كتب مقالاً عنوانه «الفكر الديني المعاصر وحقوق الإنسان»؛ ليجسّد من خلاله عملية التحول التي شملت سائر نظريّاته الفكرية السابقة، فهو اليوم يقدّم أطروحة مختلفة تفيد أن الاجتهاد في الفروع قد نفذ تاريخه ووصل إلى طريق مسدود و«الاختلاف في مسألة حقوق الإنسان أكثر عمقاً مما كان يتصور، فهو ليس محصوراً في دائرة الفقهاء وعلماء الدين، وإنما يتعدّى إلى مديات أوسع بكثير، فهو يكمن ـ في الحقيقة ـ بين النص الديني من جهة وفكرة حقوق الإنسان برمّتها من جهة أخرى».

إذن، فكديور أصبح الآن يتقبل فكرة أن الإنسان لم يكن محوراً أو قطباً في بلورة أحكام الإسلام التاريخي ـ أو أحكام الشريعة عبر التاريخ ـ أي إن المشرّع الإسلامي السابق أغفل الإنسان وغيبه عن تشريعاته ولم يمحورها عليه، ولذلك غابت حقوق الإنسان عن الشريعة الإسلامية التي وصلتنا، وبالتالي أصبحت المقارنة بين الإسلام التاريخي (الذي يميز ـ ولا يساوي ـ بين المسلم وغير المسلم، المرأة والرجل، العبد والحر، العامة والفقيه، والذي يصادر حرية العقيدة ويحدّ المرتد ويقتل ويعذب و..) وبين العهود الدولية لحقوق الإنسان... تصب لصالح الأخيرة «فإن العهود الدولية لحقوق الإنسان تتفوق على الإسلام التاريخي؛ لأنها أكثر عقلانية وأفضل عدالة وأقرب إلى الصواب، وزماننا الحاضر يرفض الأحكام التي جاء بها الإسلام التاريخي في هذا المضمار».

سروش ومقولة الاستغناء عن التقليد

من هنا، فمحسن كديور يفضل اختيار حقوق الإنسان على أحكام الشريعة في هذا المجال. ولم تكن هذه الرؤية إلا بداية مرحلة جديدة؛ إذ نشرت صحيفة آبان بعد عدة سنوات وتحديداً الشهر الثامن سنة ١٣٨١ش/٢٠٠٢م حواراً لسروش ذكر فيه: إن الفقه الجديد هو ما يفتقر إليه الفكر الديني المعاصر في إيران، ويبدو أنّ هناك ملامح لهذا

الفقه بدأت تظهر في الأفق، ويضيف: على الرغم من كثرة ما يتحدّث عنه المتدينون، وخصوصاً المهتمين بالفكر الديني، حول الكلام الجديد والقراءة الجديدة للدين، وعلى الرغم مما يتمتعون به من معرفة دينية، إلا أن المصلحة تتحكم في سلوكهم على مستوى التطبيق والممارسة، فهم براغماتيون إلى أبعد الحدود «فهؤلاء يتبعون رجال الدين من أجل تحديد وظيفتهم العملية وأداء سلوكهم العبادي، فهم باحثون ومفكرون على المستوى النظري بينما هم مقلّدون على المستوى العملي. نحن بحاجة إلى اجتهاد يرسم ويحدّد لنا الوظيفة العملية للمسلم ويغنيه عن التقليد والرجوع للغير، وإذا تحقق مثل هذا الأمر ـ الذي امتلك كافة مقوماته وأحيط بكل جوانبه وهو أمر ممكن على المستوى التطبيقي وليس نظرياً بحتاً ـ عندئذ فقط يمكننا أن ندّعي بأن مشروع الفكر الديني قد وصل إلى كماله النهائي».

ولسنا ندري إلى أيّ مدى تطابق ما طرحه سروش مع أحدث نظريات محسن كديور وأحمد قابل، وما طرحه المفكّرون الدينيون مع المجدّدين في الفقه الشيعي، إلا أن الوقائع والمؤشرات كافّة تدل على تقارب وتناغم أكثر من ذي قبل.

وعلى أية حال، فأحمد قابل يتحدث اليوم عن منطلق جديد في الفقه، يؤكّد من خلاله على أن: «الأصل هو إباحة كل شيء إلا ما ثبتت حرمته بدليل معتبر يورث الاطمئنان». فهو يتحدث عن أحكام جديدة لم يعهدها الفقه الشيعي من قبل، كإباحة بعض اللحوم التي اشتهرت حرمتها، وجواز اختلاط الذكور بالإناث حين البلوغ، وإباحة المعاملات الحديثة، والزواج من أيّ شخص يتبع الحق ولا دخل للدين أو العقيدة في تأهيله للزواج، وإمكانية تغيير نسب الإرث بين الرجل والمرأة، وقبول شهادة المرأة و... وكأنه ينوي إتحافنا بفقه جديد.

تجديد الفكر الحوزوي
مشهد التحولات الإيرانية العاصفة في القرن العشرين

أ. محمد نوري (*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

إن رصد ودراسة التجديد والتطور الفكري ـ وبعبارة أدق ـ التحول الفكري لدى رجال الدين، ضرورة ملحة للوصول إلى حلول لجملة من مواضيع النقاش المستعصية؛ وهذا ـ بالطبع ـ عنوان شامل لبحوث متشعبة؛ وما نحن بصدده هنا تقديم فكرة مجملة عن المشهد العام للتحوّل الفكري على الساحة الدينية عند علماء الشيعة في إيران. موكلين المواضيع والجوانب الأخرى إلى بحوث لاحقة.

تاريخ التحول الفكري لدى علماء الشيعة

بغض النظر عن التأثير والتأثر بالحضارة الغربية[1]؛ أول الأسماء التي تطالعنا في مجال التطور الفكري هي السيد جمال الدين الأفغاني الذي يقف في طليعة رواد العصر الحديث على الساحة الإسلامية؛ فقد قيل عنه: رائد الصحوة، والمصلح، ومؤسس الحركة الدينية الاجتماعية. ويمكن اعتباره أيضاً أبا التجديد الحوزوي ومعلّمه، حيث وثب من صميم الدرس الديني ليدعو إلى اليقظة ونبذ التقوقع والجمود.

وثمة اتجاهات لرجال الدين في إيران إبان عصر الحركة الدستوريّة (المشروطة): الأول: أولئك الملتزمون بالأفكار التقليدية في الإسلام والتشيع؛ والداعون إلى بقائها واستمرار ما هم عليه. والثاني: ممثل بالتيار الإصلاحي المجدّد بأفكاره وما يدعو إليه؛ فكان من طليعة هذا التيار: جمال الدين الأفغاني؛ الميرزا محمد حسين النائيني؛ الشيخ

(*) باحث في الحوزة والجامعة، ومشرف وكاتب في العديد من الموسوعات الإسلامية.

هادي نجم آبادي؛ وكان لكتابات هؤلاء ونشاطاتهم دور بارز في التحول الجذري في الحوزات الشيعية[٢].

لقد كان التخلف والانحطاط في المجتمع الإسلامي من أهم هواجس تلك النخبة وتركّز اهتمامهم حول التوفيق بين الإسلام بوصفه نظرية وتطبيقها على المتطلبات الجديدة؛ فقد اختار النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)[٣] عنواناً لكتابه أمارةً على الدعوة إلى صحوة المجتمع وإحياء تعاليمه الدينية وتنزيهه عن الخرافات والتخلّف؛ وهذه جميعها مؤشرات على الرغبة في التحول الفكري والتجديد آنذاك. وقد تصدّرت مفاهيم التقنين والبرلمان والحرية وصوت الشعب وشروط أو حدود السلطة والحكم؛ قائمة النقاشات بين الإصلاحيين والمحافظين. والأمر في ذلك تابع لطبيعة فهم كل فرقة وانطباعاتها عن الدين والشريعة. وبالطبع كان دافع التطور ورفض التخلّف حافزاً على تقبل آراء الإصلاحيين في أغلب الأحيان.

لقد شكّل تسلّم البهلويين زمام السلطة عقب سقوط القاجاريين عاملاً مساعداً للظروف السابقة ليزيد من تقهقهر الحوزة العلمية. إن قصور الحركة الدستوريّة وتذبذب أدوار الإصلاحيين، والتخطيط المنسجم للسلطة الجديدة هي جملة من العوامل الممهدة لنفوذ العلمانية الجديدة. وكان دور الحوزة الأبرز في هذه الفترة ممثلاً بأفكار الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي؛ إلا أن اهتمامه كان منصباً على صيانة كيان الحوزة في مجابهة التحديات. ثم تفعّل دور رجال الدين مرةً أخرى بين العام ١٣٢٥ ـ ١٣٣٢ش/١٩٤٦ـ ١٩٥٤م، وسجلوا حضوراً على الصعيدين: الاجتماعي والسياسي، دون أن تكون لديهم طروحات وأفكار جديدة؛ حيث غلب الطابع العملي على أتباع حركة فدائيي الإسلام وآية الله أبي القاسم الكاشاني. واقتصرت نشاطات الحوزة ـ بزعامة الحائري حتى بداية العقد الرابع ـ على التوسع الكمي وزيادة المدارس.

الاتجاه السياسي والاتجاه الثقافي في الحوزة العلمية

بعد ذلك وبتغير الأجواء السياسية والاجتماعية في إيران دخلت الحركة الدينية مرحلة جديدة ظهر خلالها اتجاهان في الحوزة: أحدهما ذو أهداف سياسية يسعى من خلالها لتسليم السلطة لرجال الدين بوصفهم العلماء الضالعين بالقانون؛ وكانت هذه

الفكرة مطروحة من قبل الإمام الخميني؛ أما الاتجاه الآخر فهو ثقافي بحت بعيداً عن المؤسّسات السلطوية، يسعى إلى النهوض بالواقع الثقافي الديني الطامح إلى تحول جذري في المجتمع من خلال تغيير منظوماته الفكرية. ويضاف إلى هذين التيارين التيار السابق أعني المحافظ.

كان التيار الثقافي ممثلاً بآية الله السيد محمود الطالقاني و (دارالتبليغ)؛ بالإضافة لبعض التكتلات والمؤسّسات الأخرى، كمؤسسة (در راه حق/في طريق الحق)، إلاَّ أن هذه المؤسسات كانت تضع في أولوياتها موضوع محاربة الفرق والأديان الأخرى فكرياً. وما كان واضحاً من مساعي هذا التيار بجميع فصائله هو المشاركة في تطوير الفكر الديني بين الحوزويين، من قبيل محمد جواد مغنية ومرتضى مطهري وغيرهما، ولا يخفى ـ بالطبع ـ دورهم على ذلك الصعيد في توجيه طلبتهم. وقد كان للتبادل الفكري بين آراء شريعتي والمهندس مهدي بازركان بين الأعوام ١٣٥٠ ـ ١٣٥٦ش/١٩٧١ ـ ١٩٧٧م، تأثير واسع في التحول الفكري الحاصل في الحوزة؛ بوصفهما من خريجي الجامعة والحوزة. فكانت المواضيع والأسئلة المطروحة آنذاك تحفز الحوزويين على البحث والتفكير في هكذا نمط من التنظيرات.

انتصار الثورة وبداية المواجهة بين المحافظين والإصلاحيين الحوزويين

يعدّ انتصار الثورة الإسلامية في إيران انتصاراً للأفكار المناضلة سياسياً بغية إصلاح المجتمع وتسلّم زمام أموره؛ أما الاتجاه الثاني فقسمٌ منه تأثر بالاتجاه المنتصر وآخر انسحب من العمل تماماً. وكان من بين قادة المجتمع الجدد نخبة من علماء الدين المتنورين ممن يحملون أفكاراً نامية أمثال: السيد محمد حسين بهشتي؛ وأكبر هاشمي رفسنجاني. أما حال رجال الدين بشكل عام فقد بقي على ما هو عليه سواء على الصعيد الإداري أم التعليمي وسائر المؤسسات العليا. أما أولئك الذين كانت بجعبتهم بعض الأفكار المتطلّعة نحو التجديد فقد باتوا أقلية دون تخطيط وبرمجة لتحقيق أهدافهم؛ ففقدوا التأثير الإيجابي في تغيير التحجّر في العقل الحوزوي.

وإذا كانت حوزة قم وغيرها من الحوزات في المدن الأخرى قد شهدت صراعات في بدايات الثورة الإسلامية بين المحافظين والإصلاحيين لاسيما في المجال الاقتصادي، إلا أن

ذلك لم يكن له وجود إبان الحرب بين إيران والعراق؛ فكانت أهم الصدامات في هذا المجال تنشأ حول قرارات مجلس الشورى وردود الفعل تجاهها من قبل بعض رموز المؤسّسات المحافظة في الحوزة العلمية؛ وكان أبرزها آنذاك الشيخ راستي والشيخ آذري قمي، بوصفهما ناطقين باسم التيار المحافظ، فكانا يشنان حملات متواصلة ضد حكومة مير حسين الموسوي ومجلس الشورى الإسلامي. وقد شكلت هذه السجالات عاملاً أساسياً في بلورة الدراسات الجادّة في الوسط الحوزوي وما أعقب ذلك من تحولات فكرية؛ فمن جملة تلك التحولات ظهور مصطلح الفقه الدينامي في مقابل الفقه المحافظ أو التقليدي وما اتصل بهما من بحوث. ولا ينسى في هذا السياق دور إحدى المؤسّسات الرسمية في الحوزة العلمية والمحسوبة على الاتجاه المنفتح والمتنوّر فكرياً أعني (مكتب الإعلام الإسلامي)؛ فكان يمثل الطرف الآخر في مقابل (جماعة المدرسين) المنتمية للاتجاه المحافظ في الحوزة. وكان لمنظمة مكتب الإعلام نشاطات واسعة ضمن فروعها من قبيل دور النشر؛ ومراكز الدراسات والتعليم. وقد لعبت مبادرات المكتب الإعلامي دوراً كبيراً في تطوير الفكر الحوزوي؛ وذلك من خلال طباعة الكتب الجديدة وإصدار المجلات الحديثة؛ وتأسيس المكتبات؛ ودعم المشاريع في دراسة التراث وتحليله تحليلاً حديثاً؛ بالإضافة إلى إنشاء المعاهد التعليمية وفقاً للمنهج الجامعي. وكان هناك إلى جانب المكتب الإعلامي جملة من المراكز التعليمية والمكتبات العامة أسّسها الشيخ المنتظري؛ من بينها مكتبة متخصّصة بالعلوم السياسية ساهمت بشكل فعال في المجال ذاته. ثم أنشأت بعد ذلك مراكز تعليمية أخرى من قبيل مؤسّسة الإمام الخميني التعليمية؛ ومؤسسة الإمام الصادق؛ وجامعة المفيد؛ ومعهد باقر العلوم؛ فشملت فروعاً وأقساماً متنوعة كالتاريخ، والعلوم السياسية، والكلام الجديد، والاقتصاد، والفلسفة الغربية، والديانات؛ الأمر الذي أحدث نقلةً نوعية في الحوزات الجديدة.

والجدير بالذكر أن غالبية تلك المراكز كانت تدار من قبل المحافظين، إلا أنّ مواكبة المناهج التعليمية فرضت عليهم التجديد والإصلاح في هذا الجانب. ومن المساهمين أيضاً في دفع عجلة التجديد إلى الأمام الدراسات الاستراتيجية في مركز الفكر الإسلامي في مدينة قم، والذي قدّم طروحات جديدة أغلبها في مجالات تطوير البنى التحتية.

تأثيرات مجيء الحركة الإصلاحية مع خاتمي على تطورات الحوزة العلمية

وبعدما جاءت نتائج حركة الثاني من خرداد ١٣٧٦ش/١٩٩٧م بقيادة الإصلاحيين بتأييد شعبي واسع في الانتخابات، انعكس إيجابياً على اتساع رقعة نفوذهم تبعاً لذلك؛ وكان للحوزة دور في تحقيق هذا الإنجاز لكن من وراء حجاب وإن لم تكن إداراتها ومؤسساتها على وئام مع الحركة؛ إلاّ أنها كانت تحظى بدعم بعض علماء الحوزة والطلبة الشباب الذين كانوا يطمحون لتحوّلٍ فكري على شتى الأصعدة؛ ولهذا أحرز السيد خاتمي في قم أعلى نسبة من الأصوات (٧٠٪).

لقد دخلت العلوم الحوزوية مؤخراً ـ وفي مقدمتها الفقه والكلام ـ مرحلة جديدة يمكن رصدها على صعيد التحوّل في ثلاثة مواقف:

١ ـ ضرورة المحافظة على فقه وكلام السلف الصالح بوصفهما مناهج للدرس الحوزوي دون المساس بمبتنياتهما. وهو رأي يتجاهل مستجدات العصر وظهور المذاهب والأفكار المناهضة للإسلام؛ لذا بقي بعيداً عن واقع التحول والتجديد، معتبراً التغيير في المضمون أو الأسلوب خطاً أحمر لا يمكن تجاوزه.

٢ ـ وهناك من يعتقد بضرورة تقديم العلوم الحوزوية بلغة جديدة تتماشى ولغة العصر مع الحفاظ على المضمون؛ وكأنّ تلك العلوم كشيخ تبلى ثيابه فهو بحاجة إلى كسوته بثياب جديدة تحسّن مظهره؛ إذاً فهؤلاء يقولون بمبدأ الإصلاح داخل الحوزة، الإصلاح الذي بدأه عبدالكريم الحائري وكتب فيه مطهري؛ وهو يدور إما حول التغيير في المؤسّسات والهيكلية الاجتماعية من خلال التمييز بين أهل العلم وأهل الزيف المندسّين، وإما حول التغيير في الإدراة والرموز واختيار ذوي الكفاءات حسب الاختصاصات، وأحياناً يكون موضوع الإصلاح هو المواد الدراسية ومحتواها. إلا أنهم لم يقدّموا حتى الآن خططاً شاملة لهذا المشروع، وليست هناك إقدامات ملموسة على أرض الواقع.

وقد أيدت الحوزة الحالية شرعية هذه الفكرة؛ فأصبح لها أنصار كثر، إلا أن الضعف في التنظير والإدارة أبقى زمام الأمور بيد أصحاب الموقف الأول، واقتصر أصحاب الموقف الثاني على نشاطات من قبيل إصدار بعض المجلات والانخراط في بعض المراكز العلمية والبحثية.

٣ ـ المجموعة الثالثة لها نظرة ثاقبة وفاحصة للعلوم الحوزوية؛ فطالبت بتوظيف خبرات الآخرين ومحاولاتهم في خدمة الفقه والكلام، وهم يرون في القانون ذلك الفقه المتطوّر في المجال الاجتماعي الذي يتكفل إدارة المجتمع والسياسة والاقتصاد بشكل ناجح، ويكون عاملاً مؤثراً ومنسجماً مع المعايير العالمية. ويقولون أيضاً بضرورة تلاقي الفقه والقانون، وتوظيف أساليب القانون وقواعده في التحليل الفقهي. وهكذا في مجال الكلام والفلسفة؛ حيث ينظرون للكلام الجديد والفلسفة الغربية بوصفهما المدخل لتطوير الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية، وهم لا يرجّحون تقديم الأفكار القديمة في العقليات بحلّة جديدة؛ بل بصدد دراسات متحوّلة جذرياً بتحديد عام وشامل للفكرة في علمها. وقد سلّط أصحاب هذا الاتجاه الضوء على الملامح الظاهرية للدين؛ فكانت قراءاتهم بأجمعها رصداً لمقولات الدين ونقدها من الخارج.

أما المستوى الكمي لهؤلاء فهو ضئيل، لكنه يبقى قابلاً للانتشار؛ وإن كانوا تعرّضوا للطعن بالتبعية للآخر؛ حيث كان لدخول مؤلّفات العرب والأوروبيين للحوزة الأثر البالغ في بلورة التيار المذكور. ويعتبر دخول هذه الأفكار الجديدة للحوزة نقطة البداية لرأب الصدع بين علماء الشيعة ومفكّري العالم؛ تحضيراً للتحاور والدور الإيجابي للتشيع في هذا المجال، وإن كانت عراقيل الاتجاه الأول والثاني تشكّل عقبة أمام هذا التحول الحياتي؛ ولهذا السبب لايزال الحوزويون بعيدين عن الميادين العلمية في العالم. وواقع الأمر أنّ نشاطات المجموعة الثالثة هي الأرضية المناسبة لخلق الوفاق والتحاور مع الآخرين والتبادل الفكري معهم.

هواجس رجل الدين اليوم: أزمات الهوية، مشكلات السياسة

حالياً، هناك أزمتان أمام علماء الدين ومسألة التحول الفكري: إحداهما أزمة الهوية ونيل الاستحقاقات وتدعيم الحضور الاجتماعي. وقد عبر مطهري عن ذلك بـ(فئوية رجل الدين). إن فقدان الهوية لكلّ طبقة اجتماعية سيخلق مشاكل عديدة من الناحية النفسية والاجتماعية، وقد يكون دافعاً لمراجعة الأسس والمبادئ الفكرية والتشكيك بها.

يحمل رجل الدين المعاصر في قرارته هاجسين: هاجس الانتماء للنظام السياسي والحفاظ عليه، وهاجس الحفاظ على الدين والبقاء على اتصال بالناس والمجتمع. وبالرغم

من تقلّد بعض الحوزويين مناصب في الدولة؛ إلا أن أكثرهم يفتقد الحنكة السياسية؛ وغالباً ما يكون بصدد نشر الدين والتواصل مع الطبقات الاجتماعية وحسب. وتقود أزمة تحديد الهوية رجالَ الدين إلى أزمة إيمان الآخرين بهم؛ فقد يلاحظ انعدام الدافعية والتفاعل الجادّين من قبل الناس مع مقترحاتهم. ولقد أثارت هذه الإشكاليات تساؤلات أساسية في الأذهان: هل هناك ضرورة شرعية وذاتية في كون المؤسّسة الدينية منظمة حكومية تخدم مصالح النظام السياسي؟ هل المهم هو الحفاظ على النظام السياسي أم الحفاظ على الدين؟ وما أهداف الدين والتشيع من حيث المبدأ؟

الأزمة الأخرى هي شرعية السياسة؛ حيث للنظام السياسي دور أساس في تحول الحوزة الفكري. لقد واجه النظام السياسي الحالي إشكاليات عديدة على صعيد النظرية والتطبيق، وكان هناك من الحوزويين من رأى واجبه في حلّ تلك المشاكل العالقة؛ وكان هؤلاء على صنفين: أحدهما يميل للتعبد والاقتدار المطلق؛ والآخر يميل للعقلانية ومشاركة الشعب. وكان للسجال بين الفريقين دور في تفتح الآراء وتداعي بعض التساؤلات. وقد اعتُبر الشيخ مصباح اليزدي متحدثاً باسم الاتجاه الأول، فيما مثل الثاني أعضاء مجمع المحققين والمدرسين في الحوزة العلمية. لقد دعت النقاشات المتنوعة بين الاتجاهين حول الدساتير والفقه السياسي إلى الوقوف والتأمل فيها؛ بينما دعت تلك الأجواء المشحونة بعض الحوزويين إلى العزوف عن السياسة؛ وقد ترك ذلك بصماته في مجال التعليم الحوزوي؛ بحيث بدت الدروس تركز على الجانب الفردي بدلاً من بحوث الفقه الاجتماعي. وكانت قد أقيمت في قم مهرجانات كبرى كمهرجانات الشيخ المفيد والأنصاري من قبل المحافظين؛ ومؤتمر علاقة الفقه بالزمان والمكان من قبل الإصلاحيين إلى غير ذلك من الندوات، كندوة الكلام الجديد والأنثروبولوجيا؛ وكان لجميع هذه النشاطات مساهمة فعالة في تطوير الفكر الحوزوي؛ ففي مهرجان الشيخ المفيد الدولي بمشاركة أجانب ومسيحيين كـ(مكدرموت) أدرك الحوزويون الهوّة بينهم وبين الركب العلمي، حتى على صعيد تراجم أعلامهم وشخصياتهم التاريخية البارزة؛ فبادروا إلى استخدام أساليب الآخرين في البحث والدراسة بغية تقديم نتاجات أفضل ودراسات أعمق. لقد ألهم الشيخ المفيد ـ صاحب الاتجاه العقلي ـ آفاقاً جديدة للمؤتمرين، وشكّل لهم البيان الختامي مفخرة ودعماً معنوياً لمدرستهم الفكرية وتاريخهم التليد.

وقد حمل مهرجان الشيخ الأنصاري رسائل أهمها التفاخر بانتصار الأصوليين على الأخباريين وتبلوره في فكر الشيخ الأنصاري؛ الأمر الذي كان حافزاً أيضاً لمتابعة التحولات الفكرية والتجديد في الرؤى؛ هكذا بالنسبة لمعارضة الأنصاري لنظرية ولاية الفقيه السياسية في «مكاسبه» وما استدعاه ذلك من طرق أبواب جديدة.

أما في ندوة (الفقه بين الزمان والمكان) فقد اشتملت مضامينها على مقولات جديدة ركزت على تحديث الفقه الشيعي من قبيل ملاحظة الواقع ومتطلباته؛ والتكنولوجيا والحداثة؛ والعقل والتجربة البشرية؛ في الاستنباطات الفقهية؛ وتكوين نظرة جديدة للاجتهاد بوصفه آلية دينامية كاشفة عن الشريعة.

في النهاية، لاتزال زمام أمور الحوزة رسمياً بيد المحافظين وأولئك الذين يحملون أفكاراً إصلاحية غير جذرية ـ أي الاصلاح المقتصر على الإدارة والتعليم في الحوزة ـ إلا أن بوادر الأمل تلوح في الأفق مؤذنةً بتحولات جذرية على يد طبقة الشباب الحوزوي؛ على الرغم من صغائر وكبائر العقبات التي تعترض طريقهم؛ لكنّ الأجواء الثقافية ووسائل الطباعة والنشر في الحوزة باتت تحت تصرّفهم في الأعم الأغلب.

الهوامش

(١) انظر: رئيف الخوري، الفكر العربي الحديث؛ أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي؛ مقال (نقائض التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) من كتاب سياسيات الإسلام المعاصر؛ لرضوان السيد. وكان أول من طرق موضوع التعاكس الفكري (عبدالهادي الحائري)؛ علماً أنّ هناك من يخالف آراءه، منها اعتباره حركة المشروطة في إيران من الهبات الأجنبية لها أو الحركة الرامية إلى تنصيب مطبّقي الخطط الغربية؛ وانظر: علي أكبر ولايتي، سير وتفحصي در مشروطيت وبس از آن؛ وأيضاً؛ علي محمد نقوي، جامعة شناسي غربكرايي.

(٢) انظر: مقصود فرستخواه، سرآغاز نوانديشي معاصر: ٣٣٧ ـ ٣٤٢، طهران؛ الشركة المساهمة؛ ١٣٧٤ش/١٩٩٥م.

(٣) حقّقه وقدم له السيد محمود الطالقاني، طبع في طهران ١٣٣٤ش/١٩٥٥م، وترجمه للعربية في مجلات العرفان والموسم صالح الجعفري؛ وككتاب مستقل ترجمه عبدالحسن آل نجف؛ قم؛ ١٤١٩هـ؛ ونقل عنه حامد الكار في مقاله الوارد في كتاب: Muslin religious institations in the middle east

أسلمة الإنسانيات

محاولة لإنتاج علم اقتصاد إسلامي

د. الشيخ حسن آقا نظري(*)

المقدمة

لا يمكن التفكيك ـ دون شك ـ بين الفلسفة والعلم؛ فالعلم بلا فلسفة يفقد اتجاهه الاجتماعي وأرضيّته في البحث والدراسة؛ وما لم يكن في طريق العلم هدفٌ ومسار فلن يتسنّى لمصباح العلم معرفة الطريق أو الجهة التي يمكن أن يضيئها. فالفلسفة تحدّد ما ينبغي أو لا ينبغي مما يرتبط بالحياة الاجتماعية، لينطلق العلم في ظلّ ذلك، كما تفقد الفلسفة ميدان انطلاقتها في العلاقات الاجتماعية المختلفة، وذلك نتيجة لما للخاصيتين الضروريتين وهما «بيان العوامل المؤثرة والمتأثرة» والنصائح البنّاءة من دور مهم في التمهيد لحضور الفلسفة في إطار المجتمع[1].

يهدف هذا البحث أساساً إلى جعل التعاليم الإسلامية بديلاً عن الفلسفة في مجال القضايا الاقتصادية، ويستقي الاتجاه والمسير والهدف وما ينبغي أو ما لا ينبغي من هذه التعاليم؛ بحيث تقوم النظريات العلمية الاقتصادية على أساس هذه التعاليم الإسلامية؛ لأنّ نظريات علم الاقتصاد كانت قرينة فلسفة معيّنة وتحققت وفقاً لرؤية خاصة حول الإنسان والعالم وما ينبغي أو لا ينبغي مما ينسجم مع هذه الرؤية الخاصة.

وبديهي أن اتجاه جعل التعاليم الإسلامية في مجال العلاقات الاجتماعية الاقتصادية بديلاً عن الفلسفة لا يمكن أن يتحقّق دون منهج مناسب، وبعبارة أخرى: إنّ تبلور النظريات العلمية الاقتصادية وفقاً للتعاليم الإسلامية لا يختلف عن تبلورها على أساس فلسفة خاصة من حيث الحاجة إلى تعريف المنهج، فكما أن التنظير على أساس التعاليم

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية لمركز أبحاث الحوزة والجامعة، متخصّص في الاقتصاد الإسلامي.

الإسلامية، وفوق ذلك فإن منشأ اختلاف الرؤى في العقود الأخيرة حول الاقتصاد الإسلامي كان ينبع من عدم وجود منهج للتنظير العلمي للاقتصاد الإسلامي. من هنا فما لم يتم تقديم منهج للتنظير العلمي القائم على التعاليم الإسلامية فلن يتوفر مناخ الاعتقاد ببلورة الاقتصاد الإسلامي أو التنظير العلمي له.

يدرس هذا المقال الموضوع المذكور، في إطار عناوين من نوع بيان مفاهيم العلم، النظرية، الاقتصاد الإسلامي، مراحل تكوين النظرية العلمية للاقتصاد، نسبة النظرية إلى الإسلام وتأييدها، وعرض نماذج للنظرية العلمية للاقتصاد الإسلامي فيما يرتبط بسعر ربح رأس المال.

١ـ بيان المفاهيم

لابد من بيان المفاهيم الأساسية الواردة في عنوان المقال لرسم صورة واضحة لا غبار عليها عنها، وهذه المفاهيم هي: العلم، النظرية (الفرضية والنظرية)، الاقتصاد الإسلامي.

أـ مفهوم العلم

هناك عدة معان لمصطلح العلم نشير إلى أهمها باختصار:

١ـ مجموعة من القضايا المنظمة حول محور ما (كلية كانت أم جزئية)

لاشك أنّ القضايا المتناثرة لا يمكنها أن تمتلك صورة واحدة ومتكاملة عن عالم الحقيقة وحسب، بل يتبعها اضطراب في معرفة العالم الخارجي، من هنا فتنظيم القضايا على أساس محور واحد ضرورة لا تنكر سواء كان مدلولها كلياً أم جزئياً كالجغرافيا والتاريخ، فالعلم ـ في الحقيقة، وفقاً لهذا المصطلح ـ عبارة عن مجموعة من القضايا الجزئية أو الكلية التي تتبلور حول محور واحد. وهذا الرأي يؤكد على وحدة الموضوع أولاً ويعني بالعلم المعلوم ثانياً.

٢ـ القضايا الكلية التي تنصب على موضوع واحد

من البديهي أن لا تكون القضايا الخاصة مؤدّية إلى المعرفة العامة بالنسبة إلى

الموضوعات المقصودة، كما لا يمكن الاستفادة منها في إطار أوسع من الإطار الشخصي؛ وذلك من حيث التطبيق. إنّ ما يهم المفكّرين هو كلية وشمولية القضايا العلمية سواء كان النتاج اعتبارياً أم حقيقياً؛ ولذلك فالعلم عبارة عن مجموعة من القضايا الكلية المنتظمة حول محور واحد. وهو - في هذا الاصطلاح - يعني المعلوم. فيما يمتاز هذا المعلوم بكونه كلياً، أما ماهية هذا المعلوم الكلّي فلا يهم كونها اعتبارية أم حقيقية.

٣- مجموعة القضايا الحقيقية المنتظمة حول موضوع واحد

تنبثق العلوم الاعتبارية من الحاجات الاجتماعية وتختلف نتيجة اختلافها في المجتمعات المختلفة، كما تختلف عن العلوم الحقيقيّة التي تمتلك قوانين ثابتة لا تتغيرّ حول العالم، وقد أدّت رغبة المفكّرين في الوصول إلى قوانين تمتاز بالثبات وكذلك سعي الإنسان لمعرفة الوجود ومبدئه أو التصرّف في الأشكال المختلفة للطبيعة في مجال إشباع الحاجات المختلفة .. إلى انفكاك العلوم الاعتبارية عن العلوم الحقيقية؛ فالعلم عبارة عن مجموعة من القضايا الكلية الحقيقية التي نظّمت من خلال محور واحد، وفي هذا الاصطلاح يعتبر العلم بمعنى «المعلوم» ويعتبر العنصر الأساس لهذا المعلوم كونه حقيقة، وذلك أعم من المسائل الطبيعية وما وراء الطبيعية.

٤- مجموعة قضايا كلية ناتجة عن المناهج التجريبية

حصر بعضهم العلوم الحقيقية بالعلوم التجريبية؛ وذلك لعدم وجود منهجية معرفية فاعلة وقويّة في حلّ مشاكل المعرفة غير التجريبية، وكذلك النجاحات الباهرة التي أحدثتها العلوم التجريبية في تفسير الظواهر الطبيعية وكونها عملية فيما يحتاج إليه المجتمع؛ وعليه فالعلم عبارة عن مجموعة القضايا الكلية الناتجة عن المنهجية التجريبية. والاختلاف الرئيس لهذا الاصطلاح مع بقية الاصطلاحات الأخرى هو أنّ العلم إنما هو المعلوم الذي تمّ الحصول عليه من خلال المنهج التجريبي. ومن الطبيعي أن يكون هذا المعلوم محدوداً بما يقبل التجربة[٢].

٥- مجموعة القضايا الكلية الناتجة عن منهجي: التجربة والقياس

ترى هذه النظرية أن العلم هو القضايا الكلية التي يمكن أن تخضع للتجربة كما

يمكن تأييدها من خلال البحوث العقلية والمناهج المنطقية. وفي الحقيقة إن المنحى السائد والمسيطر والمجدي في العلوم الطبيعية هو أن يتم تأييدها وفقاً للمنهجية التجريبية، أما العلوم الإنسانية فلا تنحصر بالتجربة بل يمكن أن نستخدم القياس للوصول إلى نفس الدرجة من التأييد الذي يمكن الحصول عليه من خلال المنهج التجريبي.

وتختلف القضايا في العلوم الإنسانية فيما تهدف إليه؛ فبعضها يؤكد على النتيجة الكمية والمقدارية فيما يهتم بعضها الآخر بالنتيجة الكيفية، رغم أنّ مدلولها كميّ. فمثلاً تعد قضية (الإدمان على المخدرات عامل مؤثر في مشاكل الطلاق) مسألة كيفية؛ لأنها تهدف إلى إثبات علاقة بين أصل الإدمان ومشكلة الطلاق. فهذه القضية يمكن اختبارها بالتجربة وكذلك بالطريقة المنطقية [الاستدلالية]. لكن قضية (الإدمان العامل المؤثر في حدوث ٦٠ ٪ من الطلاق في المجتمع) تلحظ الجانب الكمّي؛ لأنها تهدف إلى إثبات العلاقة بين الإدمان وحدوث ٦٠ ٪ من حوادث الطلاق في المجتمع. وكذلك قضية «كلما انخفض حجم ضرائب تصدير البضائع غير النفطية سينتج عن ذلك زيادة تصدير هذه البضائع» فهي تأخذ طابعاً كيفياً، أي أنها تعمد إلى إثبات علاقة تأثير انخفاض الضرائب على ارتفاع تصدير البضائع غير النفطية. لكن قضية (تأثير انخفاض ٢٪ من الضرائب على صادرات المنتجات غير النفطية يؤدي إلى ارتفاع تصدير هذه البضائع إلى مستوى ٤٪) تلحظ الجانب الكمّي، ولا يمكن أن نقطع بها إلا عن طريق التجربة.

أمّا القضايا العلمية التي يكون مفادها كيفياً وتقتصر على بيان العلاقة والترابط بين المتغيّرين الكميين فقط، فيمكن تأييدها بالمنهجين: التجريبي والقياسي، وليس تأييدها في بعض الأحيان بالمنهج القياسي أضعف من التأييد الناتج من خلال التجربة؛ لذلك يمكن القول بأنّ لدينا في الكثير من فروع العلوم الإنسانية بشكل عام وفرع علم الاقتصاد بشكل خاص نوعين من القضايا: القضية التي تبيّن العلاقة بين مقدار متغيرين، والقضية التي توضح أصل العلاقة بين متغير واحد أو متغيّرات متعدّدة مستقلة أو تابعة. (رغم أنّ مفاد هذين المتغيرين يمكن أن يكون كميّاً)، لكن القضية ناظرة إلى أصل العلاقة بين المتغيرات وليس العلاقة بين مقدارين معينين من النسبة المئوية المحددة لهذه العوامل المؤثرة والمتأثرة.

وعلى هذا، فإن مصطلح العلم يعني القضايا الكلّية التي تقبل التجربة، رغم أنّ

بعضها يمكن إثباته عن طريق القياس أيضاً. فالقضايا التي تنظر إلى المقادير والكمّيات المحددة لا يمكن أن تدعم إلاّ من خلال التجربة، لكنّ القضايا التي تلحظ الكيفية يمكن أن تدعم من خلال المنهج التجريبي وكذلك من خلال منهج القياس(٣).

ب. مفهوم النظرية

يعتبر مفهوم النظرية من المفاهيم غير المحسوسة من حيث التصوّر، فبعض المفاهيم من قبيل الماء والتراب والسماء والأرض الموجودة في الخارج تعدّ من المفاهيم المحسوسة؛ لإمكان إدراكها بإحدى الحواس، وفي المقابل ثمّة مفاهيم رغم كونها حقائق عينية في علاقتها بالعالم، لكنها غير محسوسة، ومثالها مفهوم الطاقة، الذكاء، العقل، الحافظة، والضمير اللامحسوس [اللاشعوري]، والمتغيرّ المستقل والمتغيرّ التابع و... فمفهوم النظرية من المفاهيم التي ترتبط بالحقائق الخارجية إلا أنها لا يمكن أن تدرك بالحسّ؛ لأنّ النظرية في حقيقة الأمر نوعٌ من أنواع النشاط الذهني الذي يبيّن ما يقع في الخارج.

إن جميع النشاطات الإنسانية التي في العالم الخارجي سواء الاكتسابية أم غير الاكتسابية (طبيعية) يحتاج الذهن إلى بيان علتها وكيفيتها. فالنظرية في الواقع نوع جهد وسعي ذهني لتفسير وتحليل علّة الحوادث والوقائع وكيفيتها، من هنا يمكن القول بأنّ النظرية عبارة عن تبيين العلاقة أو الانفكاك بين متغيرين أو أكثر، مستقلّين أو تابعين، في الميادين المختلفة من الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ففي العلاقات الاقتصادية يمتاز السلوك الاقتصادي في جانبه الجزئي وكذلك الظواهر الاقتصادية على مستوى الاقتصاد التجميعي بوجود عوامل مؤثرة ومتأثرة؛ فالنظرية تبيّن بشكل دائم عوامل التأثر والتأثير، فمثلاً توضح النظرية العوامل المؤثرة على كساد السوق والتضخّم وارتفاع مستوى الإنتاج الوطني أو انخفاضه، وكيفية تكوّن ظاهرة الطلب الشخصي أو المؤسّسات الاقتصادية وارتفاع أو انخفاض مستوى إنتاجها، وكذلك تقوم بدراسة مسائل أخرى وحوادث اقتصادية في المجال الجزئي والتجميعي.

فالنظرية بهذا المعنى مرادفة ـ في الحقيقة ـ لمفهوم النظرية الفرضية؛ لأنّ هذين المفهومين يعنيان القضايا المشتملة على العنصرين المتغيرين والمستقل والتابع، وعلى هذا الأساس يرى «فريتز مكلاب» من جانب أن الفرضية هي «القضية التي يمكن تجربتها

وذلك فيما يخصّ العلاقات بين متغيرين اثنين أو أكثر»[٤] لكنه من جانب آخر لم يضع فرقاً أساسياً بين المفاهيم الثلاثة: الفرضية والنظرية والحدس الذكي[٥].

جـ ـ مفهوم الاقتصاد الإسلامي

هذا المصطلح يضاف إلى القانون والمذهب والعلم، وفي النتيجة هناك ثلاثة مصطلحات متمايزة فيما بينها على الأقل:

أ ـ قانون الاقتصاد الإسلامي

ويعني الاقتصاد الإسلامي الأحكام والقوانين المستنبطة من المصادر الإسلامية الأصيلة أو التي يمكن استنباطها واستخراجها، وذلك كالملكية الفردية وعناصر ظهورها، والأسباب الاضطرارية والاختيارية لانتقال الملكية، والملكية العامة، وملكية الدولة الإسلامية، ومنع الربا، وجواز المشاركة و..

ب ـ مذهب الاقتصاد الإسلامي

ويعني مجموعة الأوامر والنواهي الكلية التي ترتبط ببعضها وتستنتج من القوانين والأحكام والمفاهيم والتعاليم الاقتصادية الإسلامية، وتسمّى في إطار تحقّق العدالة الاقتصادية في المجتمع بالمذهب الاقتصادي الإسلامي[٦].

ج ـ علم الاقتصاد الإسلامي

إن مجموعة القضايا الخبرية التي يمكن تجربتها أولاً، وتبلورت بصورة منظمة حول موضوع محدد ومعرّف ثانياً، وتستند منطقيّاً إلى التعاليم الإسلامية ثالثاً، تسمّى علم الاقتصاد الإسلامي. وبتعبير آخر إن القضايا التي يمكن تجربتها ويرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقيّاً والتي تكوّن منظومة معرفية من جانب وتعتمد التعاليم الإسلامية من جانب آخر بحيث يمكن إسنادها منطقيّاً إلى هذه التعاليم ـ والتي تعتبر في الواقع نظريات وفرضيات علمية ـ تسمّى علم الاقتصاد الإسلامي.

فعنوان الاقتصاد الإسلامي يمكن أن يضاف إلى القانون والمذهب والعلم. كما

أنّ لكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة نسبة مشتركة، وهي الارتباط والاستناد إلى التعاليم الإسلامية[٧]، وهي تتمايز بشكل جوهري وأساس، كما ألمحنا إليه باختصار.

٢ـ مراحل تكوين النظرية العلمية الاقتصادية

تنبثق الفرضية (النظرية) من مسألة؛ فما لم تطرح مسألة ومشكلة فلن تتكوّن الفرضية. وتدوين الفرضية وظهورها يستندان إلى المسألة المطلوبة؛ من هنا تبحث المسألة بوصفها نقطة انطلاق لتكوين الفرضية، ثم تبحث عملية تدوين الفرضية وخصائصها عقب ذلك.

أـ خصائص المسألة

١ ـ **الاطلاع على المسألة المطلوبة:** لا يمتلك أيّ إنسان القدرة على طرح أسئلة علمية إذ ليس لكل شخص مشكلة علمية. وفي الحقيقة إن هذا النوع من المشاكل لا يتبلور في مجال اللاوعي الفني، بل توفّر مجموعة من أنواع الوعي المستهدفة لموضوع ما أرضيةَ الإبهام والسؤال بالنسبة لبعد من أبعاد ظاهرة، وبتعبير آخر: حينما نطرح سؤالاً علمياً عن خصائص ظاهرة ما أو ارتباطها بالظاهرة الأخرى، فلابد بشكل طبيعي أن تكون لدينا معرفة ولو إجمالية بتلك الظاهرة وارتباطها المحتمل بالظواهر المحيطة بها؛ ولذلك ليس بإمكان كلّ شخص أن يطرح مسألة فيما يخصّ الظواهر الاقتصادية.

إنّ توفر العلم حول العلاقات والحوادث الاقتصادية وتأثيرها المتبادل يؤدي إلى تهيئة الظروف لتكوين السؤال، حالها حال ضرورة التعرف على تعاليم الإسلام بالنسبة إلى موضوعات الاقتصاد الإسلامي، فمن دون هذا التعرف لا يمكن أن نقيم ارتباطاً منطقياً بين السؤال والتعاليم الإسلامية.

٢ ـ **تحديد مكانة السؤال:** ينشأ كل سؤال من التنقيب العلمي، ويؤدي إلى أن يختار الباحث في مسيرته العلمية اختياراً منطقياً. إن معرفة المتغيرين المؤثر والمتأثر لها أهمية ملحوظة، تؤدي إلى أن يوفر تراكم المتغيرات والعوامل المؤثرة أرضية الحيرة وفي النتيجة لا يوفق المسار العلمي؛ لذلك ينبغي ملاحظة طابع خاص في السؤال الأساس حول ظاهرة اقتصادية واجتماعية، فتعيين الطابع الخاص يمثل مركز ثقل السؤال. وفي

الحقيقة، أي ظاهرة وحدث اقتصادي في صميم واقع المجتمع لا يقول لكم في أيّ نظرية يقع، فتعيين هذا الطابع سؤال أساس يحدّد وقوع الظاهرة أو الحدث الاجتماعي أو الاقتصادي تحت أي فرضية أو نظرية.

ب ـ تدوين الفرضية

للفرضية ارتباط منطقي بالمسألة المبحوث عنها؛ لأنّ الإجابة عن السؤال المطروح يبلور هيكلية الفرضية (النظرية) في إطار جملة خبرية تجريبية، ومن البديهي أن السؤال الرئيس كما يتطلّب التعرف الواسع على الآليات العلمية للاقتصاد والقدرة على تحليل الظواهر الاقتصادية؛ فإنّ تدوين الفرضية شبيه بطرح السؤال لا يتسنّى من دون الإحاطة العلمية بالظواهر الاقتصادية، وعلى فرض الارتباط المنطقي للفرضية بالتعاليم الإسلامية فإنّ الإحاطة الكافية بها أمر ضروري في مجال الاقتصاد، وعلى هذا الأساس فإنّ الفرضية العلمية إنما تتم في منهج التنظير الاقتصادي في ظلّ الاطلاع على أساسها ومهدها العلمي، فعلى سبيل المثال فرضية «تأثير استهلاك الأسر المدنية في إيران من الدخل المتاح» تقوم على أساس علمي، وهو عبارة عن نظرية الاستهلاك بالقياس إلى الدخل المتاح، والذي تمّ تبيينه في علم الاقتصاد، إلا أنّ تدوين هذه الفرضية في الاقتصاد الإسلامي يتطلّب ـ بالإضافة إلى تحديد الأساس والإطار العلمي للفرضية ـ تحديد مبدأ ارتباطها بالتعاليم الثابتة والمتغيرة للاقتصاد الإسلامي.

وعليه، فأسس النظرية إذا لم يمكن قبولها من حيث التعاليم الإسلامية فلا يمكن نسبة الفرضية إلى الإسلام، مثلاً فرضية «زيادة سعر الفائدة يؤدي إلى زيادة الإيداع المصرفي» لا يمكن أن تكون لها علاقة بالتعاليم الإسلامية؛ لأنّ الأساس العلمي لهذه الفرضية ـ وهو زيادة سعر الفائدة يؤدي إلى زيادة الإيداع في المجتمع، وبالنتيجة زيادة الإيداع المصرفي ـ لا علاقة له بالتعاليم الإسلامية. فالتنظير في علم الاقتصاد التقليدي يدرس المتغيّر المستقل والتابع دون نسبة حقيقية إلى التعاليم الإسلامية، كما أنّ المقنّن الاقتصادي التقليدي يأخذ نموّ الإنتاج الداخلي بنظر الاعتبار دون الالتفات إلى أنّ هذه الوسيلة والآلية التي تنتهي إلى هذا الهدف تنسجم مع التعاليم الإسلامية أو لا. فهو يحفز على الاستثمار تحقيقاً لهذا الهدف وليس المهم لديه أن يتم الاستثمار من خلال المشاركة

أو القروض ذات الفائدة، أما في التنظير العلمي للاقتصاد الإسلامي فلابد أن يكون المتغير المستقل أو التابع متصلاً بالتعاليم الإسلامية الثابتة أو المتغيرة، فانخفاض التضخّم في ظلّ خفض عجز الميزانية إنما يتم بحثه في إطار نظرية ناظرة إلى تغيير التضخم الموجود في المجتمع باعتبار أن انخفاض التضخّم أحد أهداف السلطة الإسلامية، وبما أنّ الإسلام لا يرتضي الضرر العام فلا يريد مصاديقه أيضاً، والسلطة الإسلامية مسؤولة ـ بما تسمح لها الإمكانات الموجودة ـ عن إيقاف مصاديق الضرر العام بصورة نسبية أو خفضها.

ويمكن الاستنتاج من هذا كلّه أنّ الفرق الرئيس بين المنظّر وفقاً لتعاليم الإسلام والمنظّر التقليدي يكمن في مسألتين أساسيتين هما:

١ ـ إنّ المنظر التقليدي لا يهتم بارتباط أحد المتغيرين المستقل والتابع أو كليهما بالتعاليم الإسلامية الثابتة والمتغيرة، أما المنظر الإسلامي فيهتم بذلك.

٢ ـ إنّ المتغير المستقل والتابع يعتبر فرضية أو نظرية علمية إسلامية حينما يكون مسموحاً به وفقاً للتعاليم الإسلامية، فقضية: «زيادة سعر الفائدة يؤدي إلى زيادة الإيداع العام» قضية علمية تقبل التجربة، لكنها ليست إسلامية ولا علاقة لها بتعاليم الإسلام. وبصورة عامة فالنظرية العلمية المشتملة على عنصري: المتغير المستقل والتابع لابد أن يعتمد أحد عنصريها على الأقل على التعاليم الإسلامية، وسيتم دراسة كيفية ذلك في البحث اللاحق.

٣ـ اعتماد الفرضية على الإسلام

لابدّ من تفكيك مرحلة الحكم على الفرضيات العلمية عن مرحلة تدوينها. وما يقتضيه المنهج العلمي (التجريبي) هو أن تكون القضية قابلة للتجربة بحيث يمكن الحكم عليها على أساس التجربة، وليس المهم تدوين القضية (الفرضية) على أساس هذا المنهج أيضاً أو لا. وبعبارة أخرى: إنّ المنهج العلمي يؤكّد على كيفية إثبات تأييد مفاد القضية أو عدمه ولا علاقة له بمرحلة التدوين. من هنا يمكن الاستفادة من التعاليم الإسلامية الثابتة والمتغيرة في مجال الاقتصاد واستنتاج المتغير المستقل والتابع في إطار هذه التعاليم، فعلى سبيل المثال يمكن تقديم فرضية منع الربا وجعل معدل ربح رأس المال مكان ذلك، والذي يعدّ من الأحكام الإسلامية الثابتة مفادها «أن معدل ربح رأس المال

بالمقايسة إلى سعر الفائدة يؤدي إلى انخفاض نفقة إنتاج السلع والخدمات»، كما يمكن استخراج فرضية من الأحكام الحكومية أو الأهداف الاقتصادية التي تؤكّدها السلطة، فالمفروض ـ مثلاً ـ أنّ السلطة توصي بخفض التضخم، وعلى أساس أن انخفاض التضخم في ظلّ الحكم الحكومي ينسب إلى التعاليم الإسلامية يمكن اعتبار انخفاضه مما يؤدي إلى خفض التضخم، ونسبة تلك القضية إلى التعاليم الإسلامية، وذلك بعد معرفة السبب أو الأسباب المؤثرة في التضخم، وفي الحقيقة بما أن حكم السلطة هو خفض التضخم فإنّ إزالة السبب الأساس لذلك من اهتمامات السلطة نفسها، فإذا كان العجز الحقيقي للميزانية ـ مثلاً ـ سبباً رئيساً للتضخم، يمكن استنتاج هذه القضية وهي «أن خفض عجز الميزانية يؤدي إلى انخفاض التضخم» وهذه القضية تعتمد التعاليم الإسلامية المتغيرة والأحكام الحكومية؛ وعليه فالقضيتان المذكورتان التي تعدّ إحداهما من التعاليم الإسلامية الثابتة والثانية من التعاليم والأحكام المتغيرة «الأحكام الحكومية» لا فرق بينهما من حيث الاستناد إلى الإسلام؛ لأنّ الأحكام الحكومية تعتمد بصورة منطقية على التعاليم الإسلامية.

٤ـ تأييد النظرية العلمية

لقد كان المؤمل في إحدى مراحل تاريخ فلسفة العلم بلوغ الوضعية التامة (strong Positivsm) لكنهم عدلوا عن ذلك إلى وضعية ناقصة (Weak Positivism) ولما لم يتحقق هذا النوع من الوضعية حلّ التأييد محلها ولكن التأييد ذو مراتب مختلفة، فهناك نظرية تحظى بتأييد أكبر وأخرى أقلّ، من هنا اختلف التأييد تماماً عن الصدق والكذب (أو القبول والرد) في المنطق القديم أو الصدق والكذب في المنطق التجريبي. ومن الواضح أن نقطة انطلاق التأييد إنما هي مشاهدة عينات موافقة للنظرية، لكن لابد من الالتفات إلى أن العينات الخارجية الموافقة للنظرية إنما تتحول إلى قضية، وعندها يتم البحث المنطقي بين النظرية التي تعدّ قضية من القضايا، والقضية النابعة من مشاهدة العينات الموافقة في عالم الخارج والتي تبلورت في الذهن؛ وعليه فليس المقصود من نسبة التأييد بين النظرية العلمية ومشاهدة العينات الموافقة تصوّر حدوث ارتباط منطقي بين النظرية العلمية والحقيقة الخارجية؛ لأنّ البحث المنطقي إنما يتحقق دائماً في القضايا وليس هناك ارتباط

منطقي بين الموجودات الخارجية أو الموجود الخارجي والقضية، وبعبارة أخرى إنّ الرابطة المنطقية رابطة في عالم الفكر وحيث يتجلّى الفكر تتبلور القضية.

فالمراد من تأييد النظرية وفقاً لمشاهدة العينات الموافقة أنّ ما توفر بالمشاهدة يمكن بيانه بصورة قضية، ثم يعمل على تقديم هذه القضية بوصفها شاهداً على النظرية. ليكون مؤيّداً لها أو عليها، ومن الواضح أنّ التأييد مهما كان قويّاً ليس بمقدوره الوقوف أمام الحكم بالبطلان، فآلاف العينات الموافقة والقرائن المؤيدة لا يمكن أن توصل عينة مخالفة إلى مستوى الصفر وربما كانت مشاهدة عينات عديدة موافقة للنظرية أدّت إلى مضاعفة احتمال القبول وتضاؤل احتمال البطلان إلا أنّ احتمال البطلان بالقوة لا يمكن أن يزول بأيّ شكل من الأشكال كما أنّ عينة مخالفة تؤثر بصورة أكبر مما عليه العينة الموافقة في تضاؤل تأييد التأثير.

فالعينات الموافقة ـ عموماً ـ إنما يمكن أن تدعم النظرية حينما يحتمل وقوع العينات المخالفة أيضاً، فالنظرية العلمية تستفيد من مشاهدة النماذج الموافقة حينما يكون بإمكانها تحمّل البطلان بالقوة. والبطلان بالقوة يعني بالدقة أنّ طريق البطلان لا يغلق بواسطة العينة المخالفة الخارجية، وإن لم يوجد مثل تلك العينة المخالفة في الخارج.

٥ـ نماذج تبويب النظرية العلمية للاقتصاد الإسلامي

اتضح ممّا أسلفناه أنّ بالإمكان استنتاج القضية العلمية للنظرية وفقاً للتعاليم الإسلامية الثابتة والمتغيرة للقضية العلمية باعتبارها أساساً للفرضية؛ وعليه ومن خلال التأكيد على التعاليم الإسلامية في منع الفائدة وجواز الربح في رأس المال يمكن تقديم نماذج من هذه القضايا حول الاستثمار للسير قدماً نحو تدوين نظرية علمية على أساس هذه التعاليم. نأمل أن تكون هذه الخطى الحقيقية بداية لتحليل القضايا الاقتصادية المختلفة وفقاً لتعاليم الإسلام.

قضايا حول الاستثمار

١ ـ إن معدّل ربح الثروة في الدول الإسلامية له تأثير أكبر في مقارنة سعر الفائدة في الإيداع وزيادة مجال الاستثمار.

٢ ـ إنّ معدّل ربح رأس المال يؤدي إلى انخفاض نفقة الإنتاج بالمقارنة مع سعر الفائدة.

٣ ـ إن معدّل ربح رأس المال أكثر تأثيراً في استقرار قيمة البضائع والخدمات من سعر الفائدة.

٤ ـ إن معدّل ربح رأس المال ذو تأثير أكبر من سعر الفائدة في التوزيع العادل للدخل (انخفاض الفقر).

٥ ـ إن معدّل ربح الثروة له تأثير أكبر من سعر الفائدة في تضاعف مستوى المصروفات الكلية.

النتيجة

إن النظرية العلمية لها هيكليتها المحددة من حيث اللفظ والمدلول. ومن الممكن تدوين قضايا منظّمة وتجريبية تعتمد على التعاليم الإسلامية الثابتة والمتغيرة في حقل الاقتصاد، ولا يمكن التعويل على نتائج أكبر في المنهج التجريبي قبل التأييد، ومن الممكن أن تعتمد هذه الدرجة من التأييد على أساس المنهج القياسي أيضاً، وعلى كل حال فتدوين ما ذكر يمثل أرضية لتكوين علم الاقتصاد الإسلامي. ويمكن للعلماء والخبراء في حقلي: علم الاقتصاد والتعاليم الإسلامية، قطع أشواط مهمة في مجال العلاقات الاقتصادية.

الهوامش

(١) همايون كاتوزيان، ايدئولوزي وروش در اقتصاد (الأيديولوجية والمنهج في الاقتصاد): ٥.

(٢) يراجع كتاب علم وجامعة شناسى معرفت لمايكل موبكي، ترجمه إلى الفارسية حسن كجوئيان (طهران، نشر، ١٣٧٦ هـ ش، الطبعة الأولى): ٤٥ ـ ١١، در آمدى تاريخى به فلسفه علم، لجان لازي، ترجمه إلى الفارسية علي بابا (طهران، نشر دانشكاهى ١٣٦٢هـ. ش، الطبعة الأولى): ٤ ـ ١؛ عقل سليم علم جيكوب برونوسكى ترجمه إلى الفارسية كاميز عزيزى، (طهران نشر ني، ١٣٧٦هـ.ش، ط ١): ٢١ ـ ٩؛ كارل هامبر، فلسفه علوم طبيعي: ٣ ـ ١١، ترجمه إلى الفارسية حسن معصومي، طهران، نشر دانشكاهى، ١٣٦٩هـ. ش، ط١؛ عبد الكريم سروش، علم چيست فلسفة چيست: ١١ ـ ١٦، طهران، انتشارات صراط ١٣٧٥هـ.ش، ط ١٢؛ رضا داوري، درباره علم: ١ ـ ١٦، طهران انتشارات هرمس، ١٣٧٩هـ. ش، ط١؛ منوجهر محسني، مبادئ علم الاجتماع: ٣٦ ـ ٣٩، طهران انتشارات طهورى، ١٣٧٢هـ. ش، ط١؛ محمد توكل، علم اجتماع العلم: ١١ ـ ١٩، طهران ١٣٧٠، ط١؛ حيدر علي هيومن، شناخت روش علمى: ١ ـ ٥، طهران، نشر بارسا، ١٣٧٤هـ ش، ط ٢؛ نيكولاس كابالدي، فلسفة العلم: ١٧ ـ ٢٣، ترجمه إلى الفارسية علي حقي، طهران نشر سروش، ١٣٧٧هـ ش، ط ١.

(٣) يؤمن همبل بهذه النظرية، ويرى أن الفرضية لا يشترط فيها أن تكون مؤيّدة من خلال الشواهد التجريبية؛ فقد تدعم الفرضية من الأعلى، أي أن تكون هناك فرضية أو نظرية شاملة تثبت هذه الفرضية الخاصة، فلا يمكننا مثلاً اختبار قانون (s /٨١٧t٢) على سطح القمر، لكن بالإمكان دعمه من خلال منهجية القياس التي أطلقها نيوتن في نظريته المسماة بـ (الطاقة والحركة)؛ فانظر: فلسفه علوم طبيعي: ٤٨ ـ ٤٩، ترجمة حسين معصومي.

(٤) H.meyer ،lauren ،macroeconomics Building Amodel Approach.

(٥) Fritz Mchlup، Methodlogy of conemics and Social Scienes.

(٦) محمد باقر الصدر، اقتصادنا ٢: ٩ ـ ٣٧٧.

(٧) ينبغي طبعاً أن نلحظ أن التعاليم الإسلامية لها أبعاد متعددة، فهي تختلف من حيث البعد القانوني وإيجاد الأرضية لتدوين القضايا التي يمكن تجربتها (الفرضية والنظرية العلمية). فهذه التعاليم تشمل «الشريعة» توجِدُ أرضية لاستنباط القانون الاقتصادي واكتشاف المذهب الاقتصادي، ومن جانب آخر فهي تتمكن من إخضاع جميع وقائع الحياة الاقتصادية في المجتمع بشكل مباشر أو غير مباشر، وهي تكوّن الأرضية المناسبة لتدوين القضايا العلمية والتجريبية.

إثبات المقولات اللغوية

قراءة منهجية مقارنة في الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه الإسلامي

د. محمد علي عبد اللهي (*)

مقدمة

لا شك أنّ أحد أفعال الإنسان المدهشة ارتباطه اللغوي[1]، والتأمل في حقيقة هذه الظاهرة يثير عدّة أسئلة مهمة، حيث تهدف هذه المقالة للإجابة عن واحدٍ منها، فالإنسان ـ بالإضافة إلى التكلّم الذي لا شك أنه واحد من قدراته ـ يصف كلامه بأوصاف خاصّة؛ فمثلاً عند الحديث عن العناصر والمكوّنات اللغوية التي نستعملها نطلق على «جاء علي» جملة: وعلى «حسن» اسم، و«يتألف المثلث من ثلاثة أضلاع» جملة تحليلية، وكلمتي «إنسان» و «بشر» بأنّهما مترادفان، أو مثلاً جملة: «أخرج يا علي» جملة أمرية، و «كل إنسان فان» جملة عامة وأمثالها، فما هي طبيعة هذه الأوصاف؟ وكيف يمكن إثباتها؟ وما المعيار في صحّتها وسقمها؟ وهل هذه الأوصاف المذكورة تجريبية يمكن البرهنة عليها بالمنهج التجريبي أم يبرهن عليها بمنهج آخر؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها طرح الفلاسفة التحليليون أبحاثاً مفيدة نشير إلى بعضها في هذه المقالة، وبالرغم من أنّ علماء أصول الفقه لم يبحثوا بشكل مستقل في منهج إثبات المدعيات اللغوية في مباحث الألفاظ من علم الأصول، إلا أن لهم إشارات في طيّ أبحاثهم يمكن على أساسها استنباط منهجهم، وقبل الإجابة عن الأسئلة المذكورة لابد من توضيح نقطة مهمة.

المواصفات والتوضيحات اللغوية

يعتمد كشف منهج إثبات المدّعى في كل علم ـ إلى حدّ كبير ـ على تحديد طبيعة

(*) أستاذ في جامعة طهران، برديس قم.

المدعى، وعليه فلابد أن نرى أولاً ما هي المدعيات اللغوية للفلاسفة التحليليين ولعلماء الأصول؟ ثم نبحث حول منهج إثباتها. قال بعض فلاسفة اللغة: إن أغلب ما ندعيه حول اللغة يندرج تحت نمط الأوصاف اللغوية(٢) أو التوضيحات اللغوية(٣).

يجب أن نميز بين: ١ ـ التكلم. ٢ ـ وصف الكلام. ٣ ـ توضيح الكلام، بمعنى أنّ نميِّز مثلاً بين: ١ ـ «هذة تفاحة». ٢ ـ «التفاحة اسم». ٣ ـ قاعدة «إن حرف التعريف للمبهم الذي يأتي قبل الاسم المبدوء بحرف مصوّت يستدعي وجود «n» مثل كلمة «an apple»، وأن ٢ و ٣ هما على الترتيب أوصاف لغوية وتوضيحات لغوية(٤).

التكلم: إحدى قدرات الإنسان، أو بالأحرى أحد النشاطات الإنسانية المعقّدة، والذي يعدُّ من نوع المهارات لا المعارف؛ فعندما يتكلّم الإنسان يعرض مهاراته اللغوية ويقوم بأفعال عجيبة، فمثلاً يتكلّم كلاماً ذا معنى أو كلاماً مهملاً (لا معنى له)، ينشئ أو يخبر عن شيء وأمثال ذلك. وقد يكون تحليل هذه الفعاليات اللغوية المذكورة من الناحية البيولوجية أو الظاهرية أمراً سهلاً يسيراً، لكنه ليس كذلك من الناحية المعرفية والمعنائية.

الأوصاف اللغوية

نحن نطلق أوصافاً شتى عند استخدام العناصر والمكوّنات اللغوية أثناء نشاط التكلّم، ومن هذه الأوصاف نقول مثلاً: جملة «ديز فرت وست» جملة مهملة (لا معنى لها) أو أنّ جملة: «أعدك بأن آتي» هي «وعد» وجملة: «كل إنسان فان» جملة عامة، وكلمة «علي» في جملة «جاء علي»، «اسم» أو أن كذا جملة هي «تحليلية» أو «وصفية» وأمثال ذلك، فهذه الأوصاف لها قيمة معرفية وتنتج أسئلة فلسفية مهمة، وأحد هذه الأسئلة الفلسفية هو: ما هو المنهج الذي يحكم إطلاق مثل هكذا أوصاف على العناصر والمكونات اللغوية؟ وكيف لنا إثبات صحتها من سقمها؟

التوضيحات اللغوية

التوضيحات اللغوية مجموعة من الاستدلالات التي تستعمل لشرح وتوضيح الحقائق الموجودة في الأوصاف اللغوية، مثلاً أحد الأوصاف اللغوية أن جملة «أعدك بأن آتي» تحمل

«وعداً»، والقاعدة التي تشرح منشأ هكذا ظاهرة لغوية هي «توضيح لغوي».

في هذه المقالة نسعى لمناقشة منهج الإثبات ومعيار إطلاق الأوصاف اللغوية، حيث ما فتأت هذه الأوصاف تعدّ أساساً لأبحاث كثيرة في فلسفة اللغة وكذلك في علم الأصول. ونستعرض أولاً الآراء التي طرحها الفلاسفة التحليليون في خصوص معايير إطلاق الأوصاف اللغوية ومنهج إثباتها، ثم نستعرض آراء علماء الأصول؛ كي تتهيأ الأرضية للتقييم والمقارنة بينها.

معيار إطلاق الأوصاف اللغوية

للإجابة عن هذا السؤال: طبقاً لأيّ معيار نصف قضية «المستطيل له أربعة أضلاع» بأنّها تحليلية مثلاً أو أنّ كلمتي: «إنسان» و«بشر» مترادفتان، ونطلق على جملة «الهواء حار» صفة «تأليفي»؟ طرحت هنا آراء ونظريات مختلفة، نشير هنا إلى بعضها:

١ـ المعيار المفهومي

بناء على [المعيار المفهومي][٥] الذي يعرف أيضاً بالمنهج السقراطي، فإنّ إطلاق واستعمال الكلمات والتعابير اللغوية يكون أولاً مطابقاً لتعريفٍ ابتدائي، ثم إن هذا التعريف والمعنى الابتدائي لابد أن يوضع في مواجهة أمثلة نقضية، ونجري عليه التجربة والاستقراء، فإذا انتقض هذا التعريف الابتدائي في مورد فلابد من رفع اليد عنه وتقديم تعريف آخر ويتحتم الاستمرار بهذا الاختبار إلى حين الحصول على تعريفٍ جامع وبدون نقص.

ولا يحظى هذا المنهج المفهومي بتأييد يذكر في أوساط الفلاسفة التحليليين[٦]، بل إنّ أكثرهم يرجّحون المنهج المصداقي؛ لذا سنبحث المنهج المصداقي طبقاً لتفسير «كواين» الذي كان مؤثراً أكثر من غيره في النصف الثاني من القرن العشرين.

٢ـ نظرية «كواين» أو نظرية المعيار المصداقي

أنكر «كواين» ـ المنطقي والفيلسوف المعاصر ـ في مقالته المعروفة «حكمان جزميان تجريبيان» تقسيم القضايا إلى «تحليلية» و«تأليفية»، معتبراً أنه لا يوجد معيار

مصداقي[٩] لإطلاق وصفي: التحليلي والتأليفي، وكلام «كواين» هذا يتعلّق برأي القائلين بالمعيار المفهومي، ويشير «سيرل»[١٠] إلى أنّ انتقادات «كواين» حول تقسيم الجمل إلى تحليلية وتأليفية تستبطن مقولة ضمنية، وهي أن تعريفات المفاهيم والأوصاف اللغوية بالاستناد إلى المعايير والإيضاحات غير المصداقية غير صحيح.

وبحسب رأي «كواين»، فإن الأوصاف اللغوية لابد أن تكون على أساس معايير عينية مبنية على سلوك أهل اللغة؛ لأنه لا يمكن تقديم تعريف سابق مقبول ومرضٍ لمفاهيم من قبيل «التحليلية» «التأليفية» «الترادف» وأمثالها دون استلزام الدور. يقول «كواين»: إنّ شخصاً مثل «كانط» عندما يعرّف معنى كلمة «تحليلي» بأنّها: «القضية التحليلية هي القضية الصادقة بحسب المعنى وبغضّ النظر عن الواقع»، فمن الواضح أنه قد أخذ مفهوم المعنى في تعريفه، وبناء على ذلك فمفهوم المعنى مفروض في التعريف المذكور، لكن ما هو المعنى؟ ما أن نتأمل في باب المعنى حتى ندرك أنّ معنى كلمة أو عبارة لغوية ما ليس إلا الإتيان بعبارات أوضح تكون مترادفة مع تلك الكلمة أو العبارة؛ لذا فمفهوم «التحليلية» متوقف على مفهوم «المعنى» والمعنى متوقف على مفهوم «الترادف»، كذلك مفهوم «الترادف» متوقف أيضاً على «التحليلية» و «المعنى».

بحسب كواين: ما دمنا نسعى لتعريف «الأوصاف اللغوية» على أساس مفهومي مجرّد مرتكز في أذهاننا مسبقاً بدون ملاحظة المصاديق وسلوك المستعملين فإننا سنبتلي بالدور، والطريق الوحيد للخلاص من الدور هو رفع اليد عن التعابير المفهومية وتقديم تعريف مصداقي ما أمكن ذلك. ولما كان «كواين»[١١] يرى أننا لا نملك أيّ معيار مصداقي تام للمفاهيم والأوصاف اللغوية فلابد أن نضع هذه المفاهيم جانباً على أنها مجموعة أدوات تعبيرية فلسفية مبهمة وغير مفيدة؛ وبناء على ذلك، فإنّ مقصود كواين من المعيار المصداقي استقراء حالات استعمال توصيف ما أو كلمة ما، وباستقراء حالات الاستعمال هذه يمكن اكتشاف الوجه المشترك الذي ينبني عليه استعمال الكلمة في جميع الحالات وتتخذ بناء عليه معياراً لمعنى الكلمة أو استعمال توصيف ما، وقد يعبر عن نظرية كواين أحياناً بالنظرية «السلوكية» أيضاً. ويجب أن لا يختلط الأمر بين رأي كواين حول المعيار المصداقي واعتقاد القائلين بأصالة التجربة الكلاسيكية والوضعيين المنطقيين حول تحديد معاني الكلمات أو الجمل؛ فبحسب رأي هذين الفريقين فإنّ

«الجملة التي لها معنى هي التي يمكن إثباتها أو نفيها بمساعدة التجربة». وفي اعتقاد كواين إنما يصحّ هذا الكلام إذا أمكن اعتبار كلّ جملة مستقلة عن باقي الجمل، وتخضع بمفردها لمحكّ التجربة.

بيد أنّه ـ وطبقاً للمذهب الكلّي[١٢] لكواين ـ فإنّ هذا غير ممكن، وهذا المذهب أو بعبارة أفضل أحد وجوه المذهب لكواين يدعي أنّ اللغة ليست مجموعة من الجمل المستقلّة والمنفصلة عن بعضها بحيث يمكن تأييد أو إثبات أيّ منها بالتجربة، بل هي شبكة مترابطة فيما بينها تنزع إلى الكلية وتخضع للتجربة في إطارها الجمعي ويقيّم صدق أو كذب الجمل ضمن هذا الإطار، فمثلاً إذا أردنا إثبات الجملة (ألف) بمساعدة التجربة فإننا نؤيّد ضمناً صدق كثير من الجمل الأخرى أيضاً؛ لأنّ التجربة إنّما تؤيد الجملة «ألف» فقط ضمن علاقتها الشبكية بمجموعة واسعة من الاعتقادات والمدّعيات: «جميع معارفنا واعتقاداتنا بدءاً بأكثر الموضوعات الجغرافية والتاريخية صدفةً إلى أعمق القوانين الفيزيائية وحتى الرياضيات البحتة وعلم المنطق.. تشبه ميدان قوى، والتجربة هي المحدّدة لشروطه»[١٣].

ونستنتج من كلام كواين هنا أنّ الأوصاف اللغوية يجب أن تكون على أساس السلوك المشترك لأهل اللغة بنحو يمكّننا عند إطلاق وصفٍ لغوي تقديم معيار صوري ومصداقي حصلنا عليه من التجربة، بالمعنى الذي أوضحناه في نظرية المذهب الكلّي.

٣ـ نظرية سيرل أو الشهود اللغوي

كتب سيرل[١٤] نظريته في الأوصاف اللغوية في ضوء نظرية كواين، وبهدف نقدها وتحليلها، وجدير بالذكر أنّ مقالة كواين «حكمان جزميان تجريبيان» وإنكاره لتقسيم القضية إلى تحليلية وتأليفية، كان له تأثيرات كبيرة على الفلسفة التحليلية، بل يمكن اعتبار ذلك أحد عوامل دخول هذه النهضة الفلسفية إلى العصر الحاضر والمتأخر. وقد دفعت أهمية هذه المقالة الكثير من المفكّرين لتحليلها ونقدها، وذكر "باتنم" في مقالته الرائعة والشيّقة «التحليلية ـ التأليفية»[١٥] أنّ أغلب الردود على مقال كواين هي أجوبة نقضية؛ لأنهم حاولوا ـ بالاستفادة من الأمثلة النقضية ـ بيان الفرق بين التحليلية والتأليفية، لكن لم يقدّم أيّ منهم تحليلاً لأصل المسألة. وفي اعتقاد «باتنم» إنّ الردّ

الوحيد المشتمل على نقطة جديدة والذي استطاع - إضافة إلى ذكر المثال النقضي - حلّ القضية، هو الردّ المشترك المقدّم من قبل "كريس" و"استراوسن"، في مقال حمل عنوان «دفاعاً عن حكم جزمي»[١٦].

يعتقد الكاتب أنّ سيرل سعى أيضاً لطرح اعتراض كواين على التمايز بين التحليلية والتأليفية بشكل صحيح وبنحو أوسع، وبعد نقده وتحليله، ذكر تحليله هو. وقد أسمينا نظرية سيرل بـ «الشهود اللغوي»[١٧] وكان سيرل قد استعمل[١٨] تعبير «الشهود الممهّد للنظرية»[١٩] في بيان عقيدته، ويمكن تلخيص نظرية سيرل بالنحو التالي:

الأوصاف اللغوية هي ما يعلم به أهل اللغة بنحو شهودي ويستعملونه وإن لم يملكوا معياراً محدداً للتسمية؛ فمن كانت لغته الأم هي العربية يعلم بدقّة أنّ كلمة «كحال» مرادفة لـ «طبيب عيون» وأنّ كلمة «عين» لها على الأقل معنيان، وأنّ «قطّة» اسم، و «أوكسجين» كلمة لها معنى واضح، وأنّ «مسرحيات شكسبير أفضل من شاعريته» جملة ذات معنى، وجملة «ديز فرت از نهي رام هست» مهملة، وأنّ «القطة على الفراش» جملة، وأمثال ذلك، ومع ذلك فإننا لا نملك المعايير العلمية للترادف والإبهام، وكون الكلمة اسماً والألفاظ ذات معنى أو كونها جملة، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ كل معيار من هذه المفاهيم لابد أن يكون متناسباً مع معرفتها وإلا فلابد من رفضها لكونها معياراً غير تام. إذاً فنقطة الشروع بهذا البحث هي أن تعلم هكذا حقائق حول اللغة سواء كانت لدينا قدرة تقديم معايير للأنواع الراجحة من هكذا معارف أم لم تكن[٢٠].

ويتبين من الفقرة التي نقلناها أنّ لنظرية «سيرل» بعدين: إيجابي وسلبي؛ ففي البعد الإيجابي، يعتقد «سيرل» أنّ الأوصاف اللغوية من نوع الواقعيات الشهودية، ولما كانت شهوديةً فإنها ستكون مستغنية عن الملاك. أما البعد السلبي، فهو الاعتقاد بأنّ البحث عن المعيار المصداقي أمر عبثي. والآن ينبغي لسيرل إثبات كلا البعدين في نظريته.

ولإثبات مدّعاه الإيجابي، اعتمد سيرل على نظرية مشهورة في الفلسفة وعلم اللغات، وبحسب هذه النظرية فإنّ التكلّم بلغة يعني القيام بسلوك مقنّن ومعقد. وكنتيجة لهكذا نظرية فإنّ التكلم في الحقيقة هو عرض للمهارات اللغوية. وعندما نتكلّم حول سلوكنا اللغوي وفعالية التكلم فإننا نلجأ إلى أوصاف لغوية، وفي الواقع نحن نصف مهاراتنا اللغوية. وعليه، فالأوصاف اللغوية إنما هي مظاهر لتلك المهارات اللغوية. ويتمكن

الإنسان حتى لو لم يكن متعلماً ولا يعرف معنى الأوصاف اللغوية من القيام بأوصاف كالإخبار والإنشاء ويتكلّم بكلام ذي معنى أو كلام مهمل. فالأوصاف اللغوية هي أوصاف للشهود اللغوي، والشهود اللغوي هو تلك المهارات اللغوية التي يتعلّمها أهل اللغة ويستعملونها بنحو طبيعي وشهودي، حتى لو لم يتمكّنوا من تحليل وتعريف أوصافهم اللغوية بدقة؛ فالأوصاف اللغوية ليست قواعد إحصائية ومعطيات تجريبية حاصلة من البحث والاستقراء في السلوك اللغوي للناس. صحيح أنّها كلية، لكن كلّيتها بسبب أنّ توصيف المهارات أمر مقنن. وأن القواعد الحاكمة على السلوك اللغوي للإنسان هي الضامن لكلية هكذا أوصاف.

وربما أمكن تلخيص البعد الإيجابي لنظرية سيرل بهذه النقاط الثلاث:

١ ـ الأوصاف اللغوية توصيف للمهارات التي تصدر من الإنسان عند التكلّم.

٢ ـ الأوصاف اللغوية ليست قواعد كلية إحصائية ناشئة من المعطيات التجريبية ومشاهدة سلوك أهل اللغة، ومع كونها كلّيةً إلا أنّ كليتها ترتبط بكون تلك الأوصاف توصيفاً للمهارات اللغوية، فيما المهارات اللغوية مقنّنة.

وقد أشار سيرل هنا إلى النظرية السلوكية(٢١)؛ فبناء لنظرية السلوكيين، تتكوّن الأوصاف اللغوية على أساس التأمل في سلوك أهل اللغة، وأهم شروط إمكان الأوصاف اللغوية هو العلم بسلوك أهل اللغة. ويعتقد سيرل أنّ هذا التحليل للأوصاف اللغوية تحليلٌ نادر؛ لأن الأوصاف اللغوية ليست إخباراً عن سلوك أهل اللغة، فمثلا عندما نقول: «علي» «اسم»، أو أنّ جملة «كل مثلث له ثلاثة أضلاع» جملة تحليلية، فإننا لا نتكلّم عن سلوك أهل اللغة وليست معلوماتنا هذه نتاجاً لتجربة ودراسة في سلوك الآخرين.

٣ ـ وعلى الرغم من كون الأوصاف اللغوية توصيفاً للشهود والمهارات اللغوية، لكنّها مع ذلك تقبل الخطأ. ويشرح سيرل هذه النقطة قائلاً: لا يوجد شيء لا يقبل الخطأ في الأوصاف اللغوية؛ بل في شهود المتكلمين قابلية كبيرة للأخطاء، وليس توصيف المهارات الفردية بالأمر السهل دائماً، والقول بأنّ التوصيف يستلزم المهارة في هذه الحالات، لا ينفع في تبسيط المسألة. وهكذا الإشكال الكلي حول التنسيق المعرفي الصحيح المتقدم علينا ومستقل عن كل ما عندنا من التنسيق باق على حاله، وهو إشكال تبديل المعرفة الكيفية(٢٢) [=المهارة] إلى العلم بالحدث(٢٣) [= العلم الإخباري](٢٤).

وحاصل النقاط المتقدّمة أنّ نظر سيرل يقوم على أنّ الأوصاف اللغوية لا تحتاج إلى ما يسمّى بالمعيار المصداقي والمفهومي سواء في إطلاقها أم إثباتها، بل يكتسب كل شخصٍ أوصافه اللغوية من التأمل في مهاراته اللغوية فقط. وأخيراً يلخص سيرل نظريته في الأوصاف اللغوية بصراحة قائلاً: «إن هذا الأسلوب، كما أكدتُ ذلك، يعتمد كثيراً على شهود أهل اللغة، وكلّ ما قرأته في فلسفة اللغة إلى هذه اللحظة، حتى في مصنفات أكثر الكتّاب السلوكيين والتجريبيين، كان ـ بهذا النحو ـ مستنداً إلى شهود أهل اللغة. وفي الحقيقة فإنّ فهم كيف يمكن أن يكون الحال غير هذا، أمر صعب؛ لأنّ تلك الضرورة المهمة تكمن في أني لي لابد لي أن أبرّر ذلك الشهود بأن كلمة «أعزب» تعني «الرجل الذي لم يتزوج»، إذا كانت منطقية، فهي تستلزم تلك الضرورة أيضاً، أن أبرّر شهودي هذا بأنّ مصداقاً خاصّاً من الأعزب معادل بالتمام لمصداق آخر منه، وفي الحقيقة يمكن توجيه هكذا شهود، إلا أنه لا يكون إلا بالاعتماد على غيره من الشهود»[٢٥].

كان هذا توضيحاً للجانب الإيجابي من نظرية سيرل، أما الجانب السلبي منها فإنّ سيرل يرى أننا يمكن أن نتفق مع السلوكيين ونقول: إنّ المفاهيم والعبارات اللغوية لابد من إثباتها على أساس المعايير المصداقية، فهذا اعتقاد غير مفيد، لأنه أولاً: لا وجود للمعيار أو المعايير المصداقية التي يمكن أن تشمل كل الموارد والمصاديق، وثانياً: على فرض إمكان تقديم هكذا معيار، فإنّ كشف صحّته وسقمه وتماميته مبني على معلوماتنا الشهودية.

وكلام «سيرل» هنا في جانبه السلبي ناظر إلى نقد رأي «كواين»؛ فقد ردّ كواين كثيراً من الأوصاف اللغوية لعدم وجود معيار مصداقي. والواقع أن نظرية كواين تكمن في أنّ أيّ توصيف ومفهوم من قبيل: معنى، تحليلي، تأليفي، ترادف، وأمثالها لابد أن تطلق على أساس مصداقي، وإلا فإنها ستكون ناقصة؛ فمثلاً تقسيم الجمل اللغوية إلى تحليلي وتأليفي هو تقسيم ناقص غير صحيح بنظر كواين؛ لأنّ المعيار الذي على أساسه بني التقسيم ليس مصداقياً، بل إنّ هكذا تمايز وجد بناء على تعريفات ذهنية صرفة؛ لذا يمكن أن نجد موارد ومصاديق لا تكون تحليلية ولا تأليفية بحسب المعايير المذكورة.

ويجيب «سيرل» عن إشكال «كواين» قائلاً[٢٦]: صحيح أنّ مفاهيم من قبيل

التأليفي والتحليلي وأمثالهما ليست بتلك الأدوات الفلسفية المفيدة، إلا أننا عندما نقول: إنّ المعايير المصداقية المذكورة لهذا النوع من المفاهيم غير تامة وناقصة، فإنّ علمنا بنقص هذه المعايير يشير إلى أننا نعلم المراد بمفاهيم «التحليلية» و «التأليفية». يقول سيرل: إن كواين يعترض على التحليلية بقوله: «أنا لا أعرف هل أنّ جملة: كل ما هو أخضر فهو ممتدّ. هل هي جملة تحليلية أم تأليفية؟» وأنّ هذا المثال المذكور مشير جداً. لكنه لا يخبرنا أن مثل «أنا لا أدري أنّ جملة: الكحال طبيب. تحليلية أم لا» وكذلك لا يخبرنا أنّ «أنا لا أدري أنّ جملة: ينزل المطر الآن. تحليلية أم لا» أي أنّ المثال الذي اختاره هو حالة متوسّطة (بين بين). وفي هذا المثال الحالة متوسطة؛ لأنه مثلاً بعض الناس يدعون أن أشياء كالمعطيات الحسية موجودة والتي يمكن أن تكون خضراء، إلا أنهم ينكرون أن يكون للمعطيات الحسية امتداد مكاني. وهذا المثال منتج بالدقة لأنه بين بين.

ولا يمكن تصنيف هذه الجملة بثقة تامة أنها تحليلية أو غير تحليلية. أما تشخيصنا أنّها حالة غريبة فلا يُثبت أننا لا نستطيع الحصول على مفهوم تام من «التحليلية»، بل إنه يثبت عكس ذلك بالضبط؛ وذلك لأنه لو لم يكن لدينا فهم عن المفهوم الذي لابد نشرع به؛ لما تمكنا من إدراك أن مفهوماً ما بين بين في موارده[٢٧]. وبناء على رأي سيرل، فإنّ طرح العيار المصداقي لا يحلّ المشكلة أيضاً؛ لأنّ صحّة وسقم أيّ معيار مصداقي يجب أن يقوم على أساس تأمل الشهود الذي عندنا.

لماذا درس علم أصول الفقه الدلالات ومباحث الألفاظ؟

قبل البحث عن طرق إثبات المدّعيات اللغوية في مباحث الألفاظ عند علماء الأصول، لابد من الإجابة على هذا السؤال: أساساً لماذا يبحث علماء الأصول حول اللغة ومباحث الألفاظ؟ والجواب باختصار: إنّ علم الأصول حسب تعريفه، يضع قواعد وأصول عامة تحت اختيار الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي. وأحد المصادر الأصلية لاستنباط الحكم الشرعي بل أهم مصادره هو الدليل اللفظي. ويطلق الدليل اللفظي في علم الأصول على الدليل الذي تتوفر فيه خاصيتان: ١ ـ أن يكون صادراً من منبعٍ موثوق ومعتبر بنحو ما، ٢ ـ أن تكون دلالته مبنية على التوافقات اللغوية أو العرف العام لأهل اللغة. وبحسب

هذا التعريف، فإنّ الدليل اللفظي عام ويشمل ـ كما أشار إلى ذلك علماء الأصول[٢٨] ـ القول والفعل والتقرير.

ولا ريب أنّ استنباط الحكم الشرعي من الدليل اللفظي إنما يكون ممكناً إذا كان تاماً من جهة الدلالة اللفظية، بالإضافة إلى تمامية الصدور، ويتوقف فهم مفاد الدليل اللفظي والاستفادة منه على العلم بالقواعد والقوانين الحاكمة على اللغة التي تكون في الغالب معنائية وفلسفية. وبناء على ذلك، فلكي يتمكن علماء الأصول من تقديم القواعد والقوانين العامة لاستنباط الحكم الشرعي على أساس الدليل اللفظي لا سبيل لديهم إلا طرح المباحث اللغوية (الألفاظ).

ويتفق الكاتب مع الشهيد الصدر[٢٩] تماماً في أن الفلسفة المتعارفة وعلم اللغة التي في متناول علماء الأصول لو كانت قد تعرّضت لهذه الأبحاث بنحو كافٍ لم يفتح علماء الأصول باباً مستقلاً لمباحث الألفاظ ليطرحوا فيه أبحاثاً فلسفية أو ترتبط بعلم اللغة في ماهيتها. وعلى أية حال، فعلماء الأصول أفردوا باباً في كتبهم لمباحث الألفاظ نظراً للفراغ الموجود والحاجة الملحّة لها. وهدفنا هنا أن نرى على أيّ منهج يعتمد علماء الأصول لإثبات مدّعياتهم اللغوية في مباحث الألفاظ؟ صحيح أنهم لم يفتحوا باباً مستقلاً وبحثاً مختصاً تحت عنوان: منهج إثبات المدعيات اللغوية، إلا أنّ هذا لا يعني أنهم لم يتبعوا منهجاً خاصاً لإثبات ذلك.

تقسيم مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه وعلاقة ذلك بمنهج إثبات المدّعيات اللغوية

يرتبط كشف إثبات الادعاءات اللغوية في مباحث ألفاظ علم الأصول إلى حدّ كبير بتعيين نوع هذه المباحث. ولقد سعى علماء الأصول كثيراً لكي يقدّموا ـ أولاً ـ ملاكاً يمكن على أساسه تمييز المسائل الأصولية عن غيرها، ويذكروا ـ ثانياً ـ الأبحاث التي يثبت الملاك كونها أصولية، وتطرح المسائل التي لا يثبت الملاك أصوليتها كمقدمة في علم الأصول وذلك حسب ترتيبها وطبيعتها.

ولا يتسع بحثنا هنا للموضوع الأول والذي يرتبط بحدود مباحث علم الأصول. أما تعيين المنهج فمن الضروري تعيين نوع مباحث علم الأصول وخاصة مباحث الألفاظ.

والغالب أن تقسّم مباحث علم الأصول إلى أربعة أقسام هي:

١ ـ المقدمة، تذكر في مقدمة علم الأصول ـ بعد بيان الرؤوس الثمانية ـ عادةً بعض المباحث اللغوية التي لا تدخل ـ بحسب ملاك كون المسألة أصولية ـ في مسائل علم الأصول، إلا أنّ بعض مباحث الألفاظ متوقف عليها، بعض هذه الأبحاث عبارة عن: بحث الوضع، الاستعمال، الصحيح والأعم، والحقيقة الشرعية.

٢ ـ مباحث الألفاظ.

٣ ـ مباحث الحجج والأمارات.

٤ ـ خاتمة في التعادل والتراجيح.

وهذا التقسيم المذكور هو الذي اتبعه علماء الأصول عادةً وإن اختلفت عباراتهم بعض الشيء[٣٠]. وملاك هذا التقسيم أنّ محور علم الأصول بحسب التعريف هو الحجّة في الفقه (الدليل الفقهي)، فالدليل الذي يستند إليه الفقيه لا يخرج عن أحد هذه الحالات:

١ـ إما أن يوجب العلم القطعي بالحكم الشرعي، مثل مباحث الاستلزامات العقلية، كبحث مقدمة الواجب وبحث الضد وأمثالها.

٢ ـ أن لا يؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي بل يقتضي العلم التعبدي به، كمباحث الحجج والأمارات. ويشتمل هذا القسم بذاته على نوعين من الأبحاث:

أ ـ المباحث التي تشكّل صغرى الحجة والدليل الشرعي، كمباحث الألفاظ التي تكون من سنخ الأوصاف اللغوية، أمثال ظهور الأمر في الوجوب وظهور النهي في الحرمة وغيرها.

ب ـ المباحث التي تمهّد للفقيه كبرى الدليل الشرعي، مثل مباحث حجية خبر الواحد، حجية الظواهر، حجية الشهرة وأمثال هذه الأبحاث.

٣ ـ الدليل الذي لا هو منشأ للعلم القطعي والوجداني بالدليل الشرعي ولا هو مقتضٍ للعلم التعبدي، بل يعيّن الوظيفة الشرعية للمكلّفين في مقام العمل، مثل أبحاث الأصول العملية الشرعية، كمبحث الاستصحاب والبراءة والاشتغال الشرعي.

٤ ـ الدليل الذي يعين الوظيفة العملية العقلية كالبراءة والاحتياط العقليين.

يتبين من هذا التقسيم أنّ أبحاث علم الأصول متنوعة جداً وربما استلزم كل بحث الاستعانة بمنهج خاص، وعلى أية حال، فمقصودنا في هذا المقال هو توضيح المنهج المتبع

لإثبات المدعيات في مباحث الألفاظ، وعليه لابد أن نعرف ماهية الأبحاث التي طرحت تحت عنوان «مباحث الألفاظ» في علم الأصول وما هو التصوّر الذي كان عند علماء الأصول عن هذه الأبحاث؟

يمكن القول: إنّ أول الجهود التي بذلها علماء الأصول في مباحث الألفاظ هي التفكيك بين الأبحاث اللغوية الخالصة والأبحاث التفسيرية والتحليلية؛ لأنّ الأبحاث اللغوية الصرفة أبحاث جزئية وخاصة بحيث لو دخلت في استنباط الحكم الشرعي ستكون من العناصر الخاصة لا العناصر العامة في الاجتهاد؛ ولذا يجب ألا تبحث في علم الأصول. وهنا لابد أن نذكّر بأن تصوّر علماء الأصول عن علم اللغة يختلف عن علم اللغة المعاصر، ففي علم اللغة القديم كانت وظيفة عالم اللغة تعداد موارد استعمال الكلمات وإعداد قوائم بالمفردات، أما علم اللغة المعاصر - الذي هو في حال تطوّر - فينقسم إلى فروع مختلفة ومعقدة، وبعض هذه الفروع وخاصة «المعنائية» يتكفل بأبحاث يصعب جداً تمييزها عن مباحث الألفاظ في علم الأصول والمباحث اللغوية في الفلسفة.

ويرى علماء الأصول - بناء على المعيار الذي طرحوه لكون المسألة أصولية - أنّ بعض مباحث الألفاظ من مسائل علم الأصول وبعضها من مقدماته. أما في خصوص ماهية هذه الأبحاث فلم يقدّموا تصوراً واضحاً ولم يفتحوا باباً مستقلاً حول منهج إثبات المدعيات اللغوية.

وأعتقد أنّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) ربما يكون الأصولي الوحيد الذي انتبه إلى هذه المسألة، وحاول إلى حدّ ما أن يعين مجال مباحث الألفاظ ويكشف ماهية وحقيقة تلك الأبحاث ومنهج إثبات المدعيات اللغوية. وعليه سنقوم بطرح نظريته وتحليلها في هذا الشأن.

نظرية السيد الصدر حول تقسيم مباحث الألفاظ في علم الأصول

يصرّح الشهيد الصدر أن أغلب علماء الأصول قسّموا مباحث الألفاظ إلى مجموعتين: ١ - المباحث التي تعتبر - بحسب معيار كون المسألة أصولية - من مسائل علم الأصول، كأبحاث المشتق والمعنى الحرفي ومعنى الهيئات وأمثالها. ٢ - المباحث اللغوية التي لا تعتبر من علم الأصول، إلا أنّ فهم بعض المسائل الأصولية متوقف عليها، مثل أبحاث

الوضع والمعنى الحقيقي والمجازي والاستعمال والصحيح والأعم وأمثالها.

كان علماء الأصول قد طرحوا المجموعة الثانية بوصفها مقدمة وبصورةٍ متفرقة، لكنّ الصدر يعتقد[٣١] أنه يمكن توضيح هذه الأبحاث التمهيدية بحيث تتضح نسبة بعضها إلى بعض، وبالقياس إلى عامة مباحث الألفاظ.

إنّ جميع الأبحاث التي ذكرها علماء الأصول في مقدمة مباحث الألفاظ ترتبط بنحو ما باللفظ وإفادة المعنى ولها ارتباط فيما بينها، لأنّا إذا لاحظنا بدقة رابطة اللفظ والمعنى من حيث إفادة الألفاظ للمعنى نجد أنّ لهذه الرابطة طرفين:

١ ـ السامع الذي ينتقل ذهنه بمجرد الإتيان باللفظ إلى معناه (الدلالة).

٢ ـ المتكلم الذي يستعمل اللفظ لإفادة المعنى (الاستعمال).

والجانب الأول، أي الدلالة له قسمان: أ ـ الدلالة الناشئة من الوضع وجعل لفظ خاص بإزاء معنى خاص، وهو ما يسمّى بالمعنى الحقيقي. ب ـ الدلالة التي لا تنشأ من الوضع، وهو المسمّى بالمعنى المجازي.

وبحث الحقيقة والمجاز أيضاً تارة ناظر إلى مقام الثبوت، يعني البحث عن منشأ إيجاد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وأخرى ناظر إلى مقام الإثبات مثل البحث عن علامات الحقيقة والمجاز، والبحث أحياناً عن مصاديق المعنى الحقيقي والمجازي. فبناء على ذلك تقسّم المباحث التمهيدية للألفاظ ـ بحسب رأي الشهيد الصدر ـ إلى أربعة أقسام:

١ ـ دلالة الألفاظ على المعنى الحقيقي والمجازي بحسب مقام الثبوت، كمباحث الوضع، تشخيص الواضع، أقسام الوضع، تعيين ماهية الدلالة الناشئة من الوضع والربط ونسبته لقصد المتكلم، إمكان وعدم إمكان الاشتراك اللفظي.

٢ ـ الاستعمال، شروطه، مقوّماته ومصاديقه.

٣ ـ علامات الحقيقة والمجاز.

٤ ـ مصاديق المعنى الحقيقي، كالحقيقة الشرعية وبحث الصحيح والأعم.

وبحسب تحليل السيد الصدر، فإنّ هذه الأبحاث ترتبط بعالم اللفظ وتتبع نظماً وانسجاماً منطقياً، وعليه فلا وجه لفصلها عن بقية مبحث الألفاظ.

وتقسّم مباحث الألفاظ في علم الأصول بصورة عامة عند الصدر إلى قسمين: أ ـ بحوث لغوية (علم اللغة). ب ـ بحوث تحليلية (فلسفية). ويعتقد الصدر أنّ الأبحاث اللغوية،

وإن كانت تدخل في مجال (علم اللغة)، إلا أنّ علماء الأصول لم يكتفوا في كثير من الموارد بطرحها كما يعدّد علماء اللغة موارد استعمال الكلمات فقط، بل كانوا يخوضون في تفسير وشرح نحو دلالتها. ولهذا السبب يمكن القول: إنّ المباحث اللغوية التي تطرح في علم الأصول على نوعين: ١ ـ مباحث اكتشافية. ٢ ـ مباحث تفسيرية.

والمقصود بالمباحث الاكتشافية تلك الأبحاث التي يكون المعنى والمدلول العرفي لكلمة أو تعبير لغوي معين فيها غير واضح. ففي هكذا موارد يرى الشهيد الصدر[٣٢] أنّ روح الجهد الذي يقوم به الأصولي لا يختلف عما يقوم به عالم اللغة. فمثلاً يبحث علماء الأصول أن هيئة الأمر ظاهرة في الوجوب، وما يخطر في ذهن السامع العرفي من هيئة جملة «دافع عن الوطن» هو أن الدفاع عن الوطن لابد أن يتحقق ويجب أن لا يتركه المخاطب، في هكذا بحوث يكتشف معنى الجملة أو الهيئة اللغوية من تبادر أهل اللغة.

وقد استفاد علماء الأصول في المباحث الاكتشافية من منهجين لإثبات مدعياتهم: أ ـ التبادر. ب ـ البرهان. أمّا التبادر أو انسباق المعنى إلى ذهن أهل اللغة عند سماع كلمة أو تعبير لغوي، فهو علامة أن المعنى الحقيقي لهذه الكلمة أو التعبير اللغوي هو ذلك المعنى الذي انتقل إلى الذهن. ومنشأ هذا التبادر هو أيضاً ذلك الشهود اللغوي وارتكازات أهل اللغة. أما الاستفادة من البرهان لتعيين المعنى العرفي كما شرحه الشهيد الصدر فهو بهذين النحوين:

١ـ فيما إذا كان المعنى الحقيقي لكلمة أو تركيب لغوي مردّد بين أمرين أو أكثر فإنّ نفي أحد المعنيين أو أكثر بواسطة البرهان يمكن أن يعيّن المعنى الحقيقي. وفي تلك الحالة يكون البرهان منهجاً سلبياً لتعيين المعنى الموضوع له، ومن الواضح أنّ البرهان هنا لا يعيّن المعنى مباشرةً بل إنّ لازم إقامة البرهان تعيين المعنى، مثلاً في بحث الصحيح والأعم، الذي يراه الصدر من البحوث الاكتشافية، يكون المقصود الأولي هو الإجابة عن أنّ الألفاظ التي يستعملها الناس في ارتباطاتهم الكلامية ويرتبون عليها الآثار كالألفاظ التي يستعملونها في المعاملات والعبادات هل وضعت للصحيح أو الفاسد أو الأعم منهما؟ في هذا المورد إذا تمكّنا بالبرهان أن نثبت أنّ وضع اللفظ لخصوص الصحيح أو الأعم غير ممكن، يثبت الوضع للطرف المقابل بالملازمة.

٢ ـ موارد تطبيق كبرى مقدّمات الحكمة على صغرياتها؛ فقد طرح علماء الأصول

في باب الإطلاق والتقييد بحثَ مقدمات الحكمة وقالوا: إنّ العاقل إذا تمكّن من أخذ الخصوصيات في كلامه وكان في مقام بيان تمام مقصوده، وقال في ذلك الحال: «أكرم العالم» ولم يأت بأيّ قيد في كلامه، ففي هذه الحال يكون كلامه مطلقاً بالنسبة إلى جميع الخصوصيات والقيود. وهذه المسألة كبرى كلّية مسلمة، إلا أنّ تطبيق هذه الكبرى الكلية على المصاديق يواجه أحياناً صعوبة، بحيث إنّ أهل اللغة والعرف لا يفهمون إطلاق الكلام. وفي هذه الحالة يمكن تطبيق مقدمات الحكمة بواسطة البرهان فبالنتيجة يتعيّن المعنى.

أما الأبحاث التفسيرية، فتوجد بحوث ليس المقصود منها كشف المعنى أو المدلول المتعارف لكلمة أو تعبير لغوي، بل المفروض أنّ المعنى معيّن وواضح، والترديد في التفسير الواقعي لمدلول الكلمة، فمثلاً بحث دلالة صيغة الأمر على الوجوب مادام مختصاً بأصل دلالة الصيغة على الوجوب، بحث كشفي. وقد اعتاد علماء الأصول على إثبات ظهور صيغة الأمر بالوجوب استناداً إلى التبادر. أما الآن، وكما أوضح الصدر [٣٣]، فإنّ ذلك البحث مفروغ منه، وإنما الكلام في تفسير دلالة صيغة الأمر على الوجوب وبيان أنّ منشأ هذه الدلالة هل هو حكم العقل والعقلاء أم الوضع أم مقدّمات الحكمة؟

يعتقد الشهيد الصدر [٣٤] أنّ المنهج المتبع لإثبات المدعيات في المباحث التفسيرية هو نفس المنهج المتبع في تفسير الظواهر في العلوم الطبيعية. ويتألف هذا المنهج من مرحلتين: في المرحلة الأولى، لابد أن نجمع كل موارد استعمال الكلمة أو التعبير اللغوي الذي نختاره في عرف أهل اللغة، وفي المرحلة الثانية، تقدم نظرية حول المعنى تصدق في جميع الموارد بدون نقض. ويرى الشهيد الصدر [٣٥] أن أغلب الأبحاث اللغوية التي تطرح في علم الأصول من نوع الأبحاث التفسيرية. ويختلف منهج عالم الأصول واتجاهه من الأصل عن اتجاه عالم اللغة. ولم يصرح الصدر بشيء حول منهج إثبات المدعيات في المباحث التحليلية والفلسفية، بل يكتفي بذكر أن مقصود علماء الأصول وهدفهم توضيح الاختلاف بين المعاني الاستقلالية والمعاني الربطية، وتعيين خصائص كلّ منها.

مناقشة نظرية السيد الصدر

لابد من الالتفات إلى بعض النقاط في نظرية الصدر:

١ ـ لم يبحث الصدر حول منهج إثبات المدعيات اللغوية وترك المسألة مبهمة.

٢ ـ ادعى ـ بشكل عام ـ أن منهج إثبات المدعيات اللغوية في البحوث التفسيرية[٣٦] هو المنهج الاستقرائي أو المنهج المصداقي المتبع في العلوم الطبيعية. لكنه نقض ادعاءه الكلّي هذا وقال في بحث آخر[٣٧] ـ وعند الحديث عن الاستفادة من البرهان في المباحث اللفظية ـ: إننا أحياناً قد نلجأ إلى البرهان لتعيين خصوصيات معنى ومدلول عبارة لغوية، وكان المثال الذي ذكره هو نفس المثال الذي أتى به في محل آخر ضمن المباحث التفسيرية، وعلى أية حال فالصدر قد اعتبر البرهان في بعض عباراته مختصاً بالمباحث الاستكشافية، وفي محل آخر اعتقد بجريانه في المباحث التفسيرية.

٣ ـ هل التقسيم الذي ذكره الصدر لمباحث الألفاظ في علم الأصول تقسيم جامع؟

لا شك أنّ نظرية الصدر حول منهج إثبات المدعيات اللغوية قائم على نظريته في تقسيم مباحث الألفاظ في علم الأصول؛ فعلى أساس تقسيمه تقسّم المباحث اللفظية بصورة عامة إلى قسمين ـ سواء الأبحاث الأصولية أو التي تعدّ مقدّمةً كما أوضحنا ـ: ١ ـ المباحث التحليلية والفلسفية. ٢ ـ مباحث علم اللغة. وتقسم مباحث علم اللغة بدورها إلى قسمين: ١ ـ المباحث الاكتشافية. ٢ ـ المباحث التفسيرية. وبحسب تفسير الشهيد الصدر، فإنّ المباحث الاكتشافية بلحاظ النطاق وبلحاظ المنهج أيضاً هي مباحث علم اللغة، أما المباحث التفسيرية فهي وإن كانت مرتبطة بمجال علم اللغة إلا أنها مختلفة من حيث المنهج، فما استعمله علماء الأصول يختلف عن منهج علماء اللغة.

وما ينبغي ذكره في خصوص هذا التقسيم، أنه عند التأمل يمكن إدراك أنّ المباحث التفسيرية في علم الأصول لا تندرج ـ البتة ـ في مجال بحوث علم اللغة؛ لأنه كما نعلم فإنّ علم اللغة يقسّم إلى ثلاثة مجالات مختلفة: أ ـ النحو. ب ـ الفونيمات [phonemic]. ج ـ المعنائية (علم دلالات الألفاظ وتطورها) [semantics]. ولا شك أنّ المباحث التفسيرية لعلم الأصول مثل بحث منشأ دلالة صيغة الأمر على الوجوب، لا ترتبط بمجالات النحو والفونيمات. والنطاق الوحيد من علم اللغة الذي يظن تكفّله للبحوث التفسيرية هو المعنائية. والمعنائية ـ بحسب التعريف[٣٨] ـ دراسة شبكة العلاقات التي بين شكل اللغة وظواهر العالم الخارجي والمفاهيم الذهنية، وهذا التعريف مقبول من أغلب علماء اللغة. ودراسة المعنى التي هي الوظيفة الأساسية للمعنائية، كانت منذ قديم الأيام محبّذة للفلاسفة والمناطقة أيضاً، بل إنّ المعنائية لها ثلاثة فروع: فلسفية، منطقية،

لغوية[٣٩]، ومن الصعوبة تعيين الحدود الدقيقة لكلّ واحدة من هذه المجالات، ويمكن أن تجد التداخل واشتراك الأبحاث في دراسات اللغويين والفلاسفة والمناطقة. أما في المعنائية اللغوية فإنّ التأكيد الأكثر يكون على اللغة نفسها من جهة تحديد كيف يمكن للإنسان أن يدرك المعنى بواسطة اللغة؟ أما البحوث التفسيرية والتحليلية كالاشتراك والترادف والمعنى الحرفي و.. فترتبط بالمعنائية الفلسفية التي هي فرع من فلسفة اللغة[٤٠].

وبحسب التحليل المذكور، فإنّ مباحث ألفاظ علم الأصول تقسّم إلى مجموعتين: ١ ـ المباحث الفلسفية التي لها شأن تحليلي وتفسيري. ٢ ـ المباحث اللغوية التي لها بُعد اكتشافي صرف.

والآن وقد أوضحنا نوع مباحث ألفاظ علم الأصول إلى حدّ ما، لابد أن نبحث عن منهج إثبات المدعيات اللغوية.

منهج إثبات المدعيات اللغوية في أصول الفقه

يثبت علماء الأصول الادعاءات والأوصاف اللغوية في تلك المجموعة من مباحث الألفاظ التي تهدف إلى كشف المعنى والمدلول العرفي ـ بنحو أساسي ـ بمنهج التبادر وبالمنهج الاستدلالي والبرهاني أحياناً، ويقصد بهذه المناهج ما يلي:

١ ـ التبادر، قلّما يوجد بحث اكتشافي في علم الأصول لم يتمسّك فيه بالتبادر لإثبات ادعاء أو نفي، لاحظوا مثلاً هذه الموارد:

أ ـ تدل مادة الأمر وهيئته بحكم التبادر والعرف العام على الوجوب[٤١].

ب ـ اعتبار العلو في معنى مادة الأمر بدليل تبادر العلو والاستعلاء منها[٤٢].

ج ـ تدلّ الجملة الشرطية على المفهوم؛ لأن المتبادر منها أنّ الشرط علة منحصرة للجزاء.

د ـ إن لفظ المشتق موضوع للذات المتلبّسة بالمبدأ؛ لأنّ المتبادر من المشتقات والارتكاز العرفي والعقلائي هو خصوص المتلبس[٤٣].

هـ ـ التبادر أحد أدلة القائلين بان الألفاظ وضعت للصحيح، لا للأعم ولا للفاسد[٤٤].

وليس من الصعب وجدان الموارد المتعدّدة والكثيرة الأخرى التي استند فيها علماء الأصول إلى التبادر في المباحث اللغوية. لكن الذي ينبغي التأمل والدقة فيه أكثر هو أنّ

علماء الأصول ماذا أرادوا بالتبادر؟ فقد جاء في تعريفه: «التبادر حالة وجدانية تحصل في النفس وهذه الحالة الوجدانية هي انسباق المعنى (من اللفظ) إلى الذهن بدون حاجة إلى التأمل والتعمّق»[٤٥].

لقد استند علماء الأصول في كثير من الأحيان إلى التبادر، إلا أنهم لم يبحثوا عنه بصورة مستقلة إلا في موضعين: ١. في بحث تحديد علامات الحقيقة والمجاز. ٢ ـ في بحث إثبات الظهور.

وكان الشهيد الصدر قد ذكر[٤٦] ـ محقاً ـ أن بحث الحقيقة والمجاز الذي يطرح بعد بحث الوضع في مباحث الألفاظ، له ارتباط وثيق ببحث إثبات الظهور؛ لأنّ بحث الوضع مقدّمة لبحث الظهور. وعلى كل تقدير، فإننا سنذكر بحث التبادر في باب الوضع والتبادر في باب الظهور بنحو مستقل؛ لغرض إيضاح المسألة والتمهيد للتقييم والمقارنة بين آراء علماء الأصول في التبادر وبين ما ذكره الفلاسفة التحليليون حول ملاك إطلاق الأوصاف اللغوية.

التبادر، دراسة تطبيقية مقارنة بين أصول الفقه والفلسفة التحليلية

أ ـ التبادر في باب الوضع

تعتبر دلالة الألفاظ على المعاني أمراً وضعياً توافقياً. ويعبّر علماء الأصول عن الدلالة المستندة إلى الوضع بالدلالة الحقيقية، في مقابل الدلالة المجازية التي هي أيضاً دلالة اللفظ على المعنى، إلا أنها لا على أساس الوضع بل استناد إلى القرينة؛ لأنه مع وجود القرينة لا يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي؛ ولذا تكون دلالة اللفظ على المعنى المجازي في طول دلالته على المعنى الحقيقي؛ لأنّ المعنى المجازي يستلزم دائماً وجود معنى حقيقي دون العكس. وقد بحث علماء الأصول جهتين في مسألة الحقيقة والمجاز:

١ ـ ثبوتية: حيث بحثوا حول منشأ المعنى الحقيقي وكيفية دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي، وطرحت مسائل من قبيل مسألة الوضع، تشخيص الواضع، أقسام الوضع وعدم تبعية الدلالة الوضعية لقصد المتكلّم.

٢ ـ إثباتية: والبحث فيها ناظر إلى أنه كيف يمكن تحديد المعنى الحقيقي للفظ من المعنى المجازي؟

وفي الجواب عن السؤال المذكور، قيل: إنّ أحد طرق كشف المعنى الحقيقي بل أهمها هو التبادر، بمعنى أنّ انسباق المعنى إلى الذهن من اللفظ بنحو آني كاشف عن الوضع. وبحسب هذا الادعاء، يمكن اكتشاف المعنى الحقيقي لكلمة أو عبارة لغوية بمنهج التبادر. وقد أثبت علماء الأصول هذا الادعاء بالطريق التالي: إن منشأ تبادر المعنى من اللفظ يحتمل أحد ثلاثة أمور: أ ـ الرابطة الذاتية بين اللفظ والمعنى. ب ـ وجود قرينة في كلام القائل. ج ـ وضع اللفظ للمعنى. والاحتمال الأول منتف يقيناً؛ لأن الرابطة بين اللفظ والمعنى لو كانت ذاتية سوف لن يكون هناك معنى لتعليم اللغة وتعلّمها. والاحتمال الثاني أيضاً خلاف الفرض؛ لأن الفرض هو خلوّ الكلام من القرينة الخاصة، والنتيجة إنّ الاحتمال الثالث هو الاحتمال القطعي. وعليه كلّما تبادر معنى من اللفظ بدون قرينة اكتشفنا بالمنهج الإنّي أن ذلك هو المعنى الحقيقي للفظ ومستند إلى الوضع.

وبناء على ذلك، فلكي يكون التبادر كاشفاً عن الوضع لابد من توفّر شرطين على الأقل:

١ ـ أن يكون التبادر مستنداً إلى حاقّ اللفظ، أي أن لا يكون المعنى المتبادر مستنداً إلى القرائن الحالية والمقامية.

٢ ـ أن يكون التبادر تبادر العرف العام وأهل اللغة؛ فتبادر المعنى من اللفظ لفرد خاص لا يكشف عن المعنى الحقيقي؛ لأنّ هكذا تبادر يمكن أن يستند إلى علل وأسباب أخرى غير الوضع، من قبيل الميول الشخصية، التعليم والتربية الخاصة. وبحسب هذا التحليل فإذا تحقّق الشرطان المذكوران، وتبادر معنى إلى الذهن من لفظ يتضح أنّ اللفظ موضوع للمعنى المتبادر.

وفي خصوص التبادر الكاشف عن الوضع لابد من الالتفات إلى نقطتين مهمتين:

١ ـ التبادر بحسب التعريف أمر شخصي وفردي، ففي هذه الحالة كيف يمكن أن نعرف أن تبادر معنى من لفظ تبادر عمومي ولكل أهل اللغة؟

والجواب: إن تبادر المعنى من اللفظ إلى ذهن شخص يمكن أن يكون له أحد منشأين: أ ـ استناد التبادر إلى قرينة خاصة. ب ـ استناد التبادر إلى الميول والتربية والتعليم والثقافة الشخصية للسامع. ولا طريق لنفي الاحتمال الأول غير التفحص والبحث؛ فإذا ثبت وجود القرينة بعد البحث، ينتفي الشرط الأول للتبادر، ولا يمكن أن يعدّ هكذا تبادر

علامةً للحقيقة، ومادام الاحتمال الثاني (ب) موجوداً فلا يمكن أن يكون هكذا تبادر علامةً للحقيقة، ولنفي هذا الاحتمال عقلاً يتمسّك أهل اللغة بأصل عقلائي هو أصل التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي. وطبق هذا الأصل، فإنّ تبادر وفهم فرد من أهل اللغة علامة على أنّ المعنى المتبادر معنى نوعي وعام للفظ. وسنتكلم حول هذه المسألة أكثر في تبادر باب الظهور.

٢ ـ إذا كان التبادر علامةً للوضع وكاشفاً عن المعنى الحقيقي يلزم الدور؛ لأنه ما لم يكن لدينا علم بالوضع لا يتبادر المعنى إلى الذهن، فإذا أريد للتبادر أن يكون علامةً للوضع ومنشأ للعلم به استلزم الدور.

ومن الحلول المقترحة لحلّ الدور يزداد تصوّرنا عن التبادر ومنشئه. وتجنّباً للإطالة نكتفي بالإشارة إلى حلّين:

أ ـ حلّ المحقق الخراساني: العلم التفصيلي بالموضوع له متوقف على التبادر، والتبادر متوقف على العلم الإجمالي (الارتكازي) لا العلم التفصيلي بالوضع. وهذا الأمر إذا كان المراد تبادر المستعلم، أما إذا كان المقصود تبادر أهل المحاورة فالتغاير في تلك الصورة واضح[٤٧].

وبناء على رأي الخراساني صحيح أنّ العلم التفصيلي بما وضع له اللفظ متوقّف على التبادر، إلا أنّ التبادر متوقف على العلم الإجمالي الارتكازي، والمقصود بهذا العلم هو العلم البسيط بالكلمات والأوصاف اللغوية الذي عند أهل كلّ لغة، وعليه فالعلم التفصيلي الناشئ من التبادر علم مركّب، يعني أن الفرد يعلم بالتبادر بالوضع ويعلم أنه يعلم به، وهذا العلم التفصيلي في طول العلم الارتكازي حيث يعلم الفرد بمعنى الكلمة فقط ويستعملها، وإن لم يلتفت إلى علمه هذا.

ويطرح حلّ المحقق الخراساني، مسألة العلم الارتكازي ويهيؤ مناخ التقييم والمقارنة مع نظرية الشهود اللغوي في الفلسفة التحليلية.

ب ـ حلّ الشهيد الصدر: وقد قدّم حلاً آخر له أهمية كبيرة من الناحية المعرفية؛ إذ يرى الصدر[٤٨] ـ طبقاً لنظريّته الخاصّة في حقيقة الوضع ـ أن التبادر لا يتوقف على العلم بالوضع؛ ولذا فإنّ كاشفية التبادر عن الوضع لا تستلزم الدور. فالصدر يعتقد أن منشأ انتقال الذهن من تصوّر اللفظ إلى تصور المعنى هو القرن الشديد والأكيد الحاصل ـ

ولأسباب مختلفة ـ بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى، ووضع اللفظ للمعنى هو أحد طرق حصول هذا الاقتران، وهذا القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى هو سبب حصول ملازمة وتداعي بين اللفظ والمعنى، وهذا القرن الأكيد أمر واقعي وليس وضعياً وتوافقياً، وتبادر المعنى من اللفظ معلول لتلك الملازمة والتداعي، إذاً فلا يتوقف التبادر على العلم بالوضع، بل يتوقف على الملازمة والتداعي الذي حصل بين اللفظ والمعنى. وبناءً على تحليل الصدر فإنّ لدينا ثلاث مراحل متتالية في طول بعضها بعضاً:

المرحلة الأولى: القرن الأكيد بين أمرين، فإنّ القرن ممكن أن يحصل بسبب الوضع أو العوامل الأخرى من قبيل كثرة الاستعمال وأمثاله.

المرحلة الثانية: الملازمة والتداعي بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى وتحدث هذه المرحلة بعد مرحلة القرن الأكيد.

المرحلة الثالثة: تبادر المعنى من اللفظ وانتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى.

وبناء على ذلك، فإنّ تبادر المعنى إلى الذهن غير متوقف على العلم بالوضع، وعليه، فإنّ الطفل يمكن أن يحصل عنده تبادر برغم أنه لا علم له بالملازمة ولا بالوضع وأمثاله. ففي هذه الحالة، حتى إذا لم يكن الفرد عارفاً بالملازمة يحصل له تبادر؛ لأن الملازمة حاصلة بسبب القرن الأكيد وهي منشأ التبادر وانتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى.

فما تقدم يشير إلى أنّ التبادر أحد المناهج المهمة في تعيين المعنى الحقيقي للكلمات والتعابير اللغوية. أما علماء الأصول فقد استفادوا من التبادر بوصفه أسلوباً في مجال إثبات الظهور أيضاً، فهل أنّ التبادر في باب الظهور يختلف عنه في باب الوضع؟

ب ـ التبادر في باب الظهور

يعدّ بحث الظهور اللفظي من الأبحاث المهمة في علم الأصول، والمقصود من الظهور اللفظي، ظهور اللفظ في أقرب وأقوى معانيه. وتزداد أهمية مسألة الظهور اللفظي عندما يكون للفظ واحد أكثر من معنى في طول بعضها، كما لو كان للفظ معنى حقيقي ومعنى مجازي أيضاً، ففي هذه الحال يمكن أن يكون لظهور اللفظ في معنى مبنى لارتباط لغوي.

وقد بحث علماء الأصول جهتين في باب الظهور: أ ـ صغروياً، وهذا البحث ناظر إلى

تعيين وتحديد الظهور اللفظي، أي تعيين ظهور الألفاظ أو التعابير اللغوية في معنى معيّن مما يمكن أن يكون له أثر في استنباط الحكم الشرعي، كتعيين ظهور الأمر في الوجوب أو ظهور النهي في الحرمة أو ظهور الجملة الشرطية في المفهوم و.. ب ـ كبروياً، والبحث الكبروي في الحقيقة يجاب فيه عن أنه على فرض تعيين الظهور هل يمكن للظهور أن يكون أساساً لفهم وتفسير الكلام أم لا؟ وبتعبير علماء الأصول هل الظهور حجّة أم لا؟ والبحث الكبروي غير مقصود في هذه المقالة. والمهم في بحث الظهور من حيث موضوع هذه المقالة هو البحث الصغروي؛ لأن علماء الأصول قالوا: إنّ أحد طرق تعيين الظهور هو التبادر؛ فما معنى التبادر في باب الظهور؟ وبماذا يختلف التبادر عن الظهور؟

يستلزم الجواب عن الأسئلة المذكورة الالتفات إلى أنّ كلّ كلام له نوعان من الظهور:

١ ـ **الظهور التصوري**: وهو ظهور اللفظ في المعنى الذي يتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ. ومنشأ هكذا ظهور هو الوضع وعلم السامع بالوضع، ولا ينفك الظهور التصوري عن اللفظ بحال؛ لأنه لا أثر لقصد المتكلم فيه. فإذا كان السامع عالماً بوضع اللفظ لمعنى خاصّ انتقل ذهنه من سماع اللفظ إلى المعنى وإن صدر اللفظ من إنسان قاصد. وبحسب هذا البيان فإنّ الظهور التصوري لا يكون من سنخ الكشف.

٢ ـ **الظهور التصديقي**: وهو ظهور اللفظ في المعنى المقصود للمتكلم، ولا يكفي العلم بالوضع بمفرده لكشف الظهور التصديقي وكشف قصد المتكلم، بل هو منوط بحال المتكلم، وموضوع الأصل العقلائي (أصالة الظهور) في بحث الظهور، هو الظهور التصديقي لا الظهور التصوري. وطبعاً للظهور التصديقي مرحلتان طوليتان:

أ ـ الظهور التصديقي الاستعمالي: ويعني ظهور كلام المتكلم بأنه قصد بالكلام الذي أتى به إيجاد وإخطار المدلول التصوري في ذهن المخاطب. فالظهور الاستعمالي إنما يتحقق فيما إذا كان للجملة ـ أولاً ـ مدلول تصوري، وقصد المتكلّم ـ ثانياً ـ هذا المدلول.

ب ـ الظهور التصديقي الجدي: وهو ظهور كلام المتكلّم في أنه قاصد لكلامه قصداً جدياً، ولا يقصد الهزل والاختبار. ويقع الظهور التصديقي الجدي في طول الظهور التصديقي الاستعمالي وأخصّ منه؛ لأنّ الظهور التصديقي الاستعمالي محفوظ وإن قصد المتكلم الهزل والمزاح أيضاً، خلافاً للظهور التصديقي الجدّي.

وموضوع الظهور اللفظي هو مرحلة الدلالة والظهور التصديقي؛ لأن أصالة الظهور أصل عقلائي يستعمل لكشف المراد الجدي للمتكلم في الارتباط اللغوي. وعلى أية حال، فالمراحل الثلاث للظهور في طول بعضها، بمعنى أنّ الظهور التصوري حيثية تعليلية لتكوين وإيجاد الظهور التصديقي، ولأجل أن يكون الظهور التصديقي كاشفاً عن مراد المتكلم لابد أن تكون الدلالة التصورية موجودة في مرحلة سابقة، ثم تحرز المطابقة بين الظهور التصديقي الاستعمالي والظهور التصوري لكي يتحقّق موضوع الظهور التصديقي. وعليه فإذا ثبت الظهور التصديقي كشف عن مراد المتكلم. وفي مرحلة الظهور التصوري وبتعبير فلاسفة اللغة، في مرحلة المعنى والمدلول المعنائي، لا أثر لكشف المراد وقصد المتكلم بل يكفي مجرد الوضع والتوافق. أما في مرحلة الظهور التصديقي فإنّ كشف قصد المتكلم هو الملاك والمعيار؛ لذا قال علماء الأصول: يجب أن لا تكون هناك قرينة على الخلاف في هذه المرحلة، وإذا شككنا في الظهور التصديقي فإنّ التبادر هو أحد طرق إثباته.

ولا يختلف التبادر في باب الظهور عنه في باب الوضع من حيث الحقيقة والماهية، واختلافه إنّما هو في النتيجة والغاية التي تحمل عليه؛ فيستعمل التبادر في باب الوضع لإثبات الوضع والمعنى الحقيقي، بينما يستعمل في باب الظهور لإثبات قصد المتكلم. وواضح أنّ تبادر الظهور الكاشف عن قصد المتكلم في طول تبادر باب الوضع الذي يثبت المعنى الحقيقي؛ لأن ظهور الكلام في قصده الجدي مبني على أنّ السامع يعرف معنى الألفاظ التي يستعملها المتكلم، أي أن يكون عالماً بالوضع.

وهنا نواجه مثل ما تقدّم في تبادر باب الوضع أيضاً، وهو إشكال تعميم الحالة الشخصية، لأن التبادر أمر شخصي ومن الحالات النفسية للفرد؛ فكيف يمكن جعله أساساً لفهم مراد المتكلم؟ والمهم في باب حجية الظهور هو الظهور النوعي لا الظهور الشخصي. وقد اقترح علماء الأصول طريقين لحلّ هذا الإشكال، وفي الحقيقة لكشف الظهور النوعي عن طريق التبادر:

أ - يرى العقلاء أن الظهور الشخصي أمارة عقلائية على الظهور النوعي ويلغون احتمال الفرق بينهما، فعمل العقلاء وسيرتهم على كشف الظهور النوعي من الظهور الشخصي، ويُعبر عن هذه السيرة بأصل التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي[٤٩].

ب - ويقترح الشهيد الصدر طريقاً آخر، وهو أنه إذا تبادر من كلمة أو تركيب

لغوي خاص معنى واحد إلى أذهان عدّة أفراد فيُطمأن حينئذ أن منشأ التبادر هو القوانين العامة الحاكمة على اللغة لا القرائن الشخصية؛ لأن التبادر أمر حقيقي يشير ـ بحساب الاحتمالات ـ إلى أنّ ذلك مقتضى القوانين والقواعد العامة الحاكمة على اللغة[٥٠].

والنتيجة أن العقلاء وأهل اللغة يكتشفون مراد المتكلّم في نظام الاتصال اللغوي بواسطة الظهور اللغوي بناء على القوانين والقواعد العامة في اللغة، إلا أنهم يرون أن السبيل للوصول إلى الظهور اللغوي العام هو الظهور الشخصي، وهو التبادر.

١ ـ دور البرهان في اكتشاف الظهورات

استعان علماء الأصول بالبرهان في بعض موارد تعيين الظهور، والمقصود من البرهان هنا التأمّل العقلي في مقابل التبادر الذي لا يحتاج إلى التأمل. ويشمل التأمل الاستقراء أيضاً. والذي يخطر في الذهن ابتداءً هو كيف يمكن الاستعانة بالعقل والبرهان في باب الألفاظ والأبحاث اللغوية التي هي عالم الفهم العرفي والشهود اللغوي؟ وما العلاقة بين فهم معنى كلمة أو تعبير لغوي والبرهان والاستدلال؟

ولغرض مناقشة هذه المسألة وتحليلها والوصول إلى جوابٍ مقنع، لابد أن نحلّل الموارد التي ادّعي الاستعانة فيها بالبرهان؛ فقد ادّعى الشهيد الصدر[٥١] أنه يمكن الاستعانة بالاستدلال العقلي في أربعة مواضع من مباحث الألفاظ والظهورات اللغوية:

١ ـ **إثبات الظهور:** فيمكن الاستعانة بالبرهان لإثبات أصل الظهور بالمنهج الإثباتي وكذلك المنهج السلبي أيضاً؛ أما الحالة الإثباتية فمثل ما إذا تبادر إلى ذهن عدّة أفراد ـ متكثرة ومختلفة مع اختلاف ثقافاتها ـ معنى واحد من لفظ واحد، نطمئن بالظهور النوعي للفظ في ذلك المعنى. ويتبين من استقراء الموارد المتعددة أنّ تبادر المعنى يعتمد على القواعد العامة الحاكمة على اللغة لا الميول ولا الأذواق الشخصية. أما الحالة السلبية، فيمكن أيضاً التمسك بالاستدلال العقلي لإثبات أصل الظهور. وقد اعتمد علماء الأصول على هذا المنهج في بحث الصحيح والأعم وبحث المشتق.

٢ ـ **إثبات صغرى الظهور بعد الفراغ من الكبرى:** يستعان أحياناً بالاستدلال العقلي لتطبيق كبرى حجية الظهور على صغرى الظهور، فمثلاً من المسلّم عند العرف وأهل اللغة أنّ المتكلم الذي في مقام بيان تمام مقصوده، إذا كان قادراً على تقييد كلامه إلا أنه لم

يقيّده، فإنّ كلامه سيكون مطلقاً من جميع القيود التي لم يأت بها، ويعبر علماء الأصول عن ذلك بالظهور الإطلاقي، ويرون أنها كبرى كلية مسلّمة، إلا أن أهل اللغة قد يتردّدون أحياناً في موارد تطبيق تلك الكبرى، وفي هذا الشأن يمكن توضيح التطبيق بالبرهان بحيث يزول شك أهل اللغة وترديدهم أيضاً.

٣ ـ **الاستعانة بالبرهان لفهم خصائص الظهور**: من المسلّم دلالة صيغة الأمر وظهورها في الوجوب، إلا أنّ هذا الوجوب ما هي ميزته؟ هل هو عقلي أم وضعي أم غيرهما؟ وهنا يمكن الاستعانة بالبرهان لتعيين خصائص الظهور.

٤ ـ تعيين العلاقة والنسبة بين عدّة ظهورات وتنسيق وتنظيم الظهور النهائي بواسطة البرهان.

ويتضح من التأمل في هذه الموارد أنّ البرهان والاستدلال العقلي لا ينفع في تعيين الظهورات اللغوية، أي لا يمكن الاستفادة من البرهان مباشرةً لتوصيف وتعيين المعنى اللغوي ومراد المتكلم، بل يمكن تعيين الظهور بإقامة البرهان بالملازمة.

بين أصول الفقه والفلسفة التحليلية، التقييم والمقارنة

لقد مهّد ما تقدم لممارسة استنتاج وتقييم ومقارنة بين منهج علماء الأصول والفلاسفة التحليليين، وربما أمكن تلخيص المسألة في عدة نقاط كالآتي:

١ ـ الاستفادة من اللغة وإيجاد الارتباط اللغوي تابع لقوانين وقواعد حاكمة على اللغة. ولهذا السبب فإنّ عالم الأصول عندما يبحث عن الدليل اللفظي بوصفه أحد الأدلة المهمة في استنباط الحكم الشرعي لابد أن يحلّل ويناقش هذه القواعد والأحكام. ويبدو أنّ الاهتمام بالنظرية القائلة: إنّ التكلم والارتباط اللغوي من مقولة الفعل، مهمّ جداً في تحقيق الهدف المرجوّ من هذه المقالة. وبحسب هذه النظرية، فإنّ التكلم ظاهرة اجتماعية ومعقّدة في نفسها. ويعرض الإنسان بعملية التكلم المهارات التي اكتسبها بصورة طبيعية ويتبدل هذا الفعل ـ الذي يتحقق بصورة شهودية ـ إلى علم بالتأمل. والذي حيّر الفلاسفة وصار منطلقاً لبحث علماء الأصول هو كيفية توضيح تبديل تلك المهارات إلى علم.

٢ ـ بالاستعانة بنظرية الشهيد الصدر و«سيرل» يمكن القول: إنّ مباحث الألفاظ بصورة رئيسية ثلاثة أنواع:

أ ـ المباحث التحليلية والفلسفية: والمنهج في هذه الأبحاث هو التحليل العقلي.

ب ـ المباحث الاكتشافية التي تهدف إلى كشف المعنى والمدلول اللغوي. وهذا النوع من المباحث بتعبير «سيرل» توصيفات لغوية وبتعبير آخر، في هذا النوع من الأبحاث يبحث علماء الأصول وفلاسفة اللغة توصيف ارتكازات وشهود أهل اللغة. والتبادر هو منهج كشف المعنى في هذه المباحث. والحقيقة إنّ كثيراً من مباحث ألفاظ علم الأصول بيان وتوصيف للتبادر والشهود اللغوي.

ج ـ المباحث التفسيرية، وبتعبير «سيرل» التوضيحات اللغوية، والمنهج الذي اقترحه الشهيد الصدر فيها هو منهج العلوم الطبيعية، أي جمع المشاهدات ثم انتخاب التوضيح الأفضل.

٣ ـ تشبه نظرية الصدر في باب الوضع وتوضيح كيفية التبادر ما ذكره سيرل حول الشهود اللغوي.

٤ ـ لما كان التبادر أمراً شخصياً وفي الواقع نوعاً من التأمل الداخلي، لا يمكن جعله أساساً للأوصاف اللغوية العامة، وبصورة عامة أساساً للارتباط اللغوي، فلابد من إيجاد سبيل منطقي ومعقول للتعميم. وبعبارة أخرى، كيف يمكن معرفة أنّ للآخرين نفس التبادر والشهود الذي للشخص نفسه؟

اقترح علماء الأصول طريقين لحلّ هذه المسألة:

أ ـ الأصل العقلائي القائل بتطابق الظهور الشخصي مع الظهور النوعي.

ب ـ حساب الاحتمالات ومشاهدة أوصاف الآخرين اللغوية. وهذا هو الكلام الذي عبّر عنه «سيرل» بأنّ التطابق بين أوصافي اللغوية وأوصاف الآخرين فرضية تملك الكثير من الشواهد والقرائن.

٥ ـ معطيات هذه المقالة جهد ابتدائي في باب المقارنة بين مجالين مختلفين، والكاتب مدرك بالطبع صعوبة المسألة، لكنّ صعوبتها يجب أن لا تمنع من العمل على التقييم والمقارنة. ولا شك أن التلاقح والتعامل النظري في المجالات المختلفة مفيد دائماً وفي المجال الذي بحثناه أيضاً.

الهوامش:

(١) linguistic communication.

(٢) linguistic characterization.

(٣) linguistic explanation.

(٤) searle، speech Acts، ١٩٦٩، pp.١٤-١٥.

(٥) intensional criterion.

(٦) للمزيد من التفصيل حول المعيار المفهومي والمعيار المصداقي راجع مقالة بنسون ميتس في:
Mates، B."On the verification of Statements about ordinary language" in، Lyas Colin(ed)، Philosophy and Linguistic، ١٢٠_١٢١.pp

(٧) المنطقي والفيلسوف التحليلي الأمريكي المعاصر Willard van orman Quine. (١٩٠٨-٢٠٠١)

(٨) نشرت مقالة «حكمان جزميان تجريبيان» [=Two Dogmas of Empiricism] لأول مرة في مجلة (Philosophical Review January) سنة ١٩٥١م، ومن ثم في سنة ١٩٥٣م في كتاب From A Logical point of view

(٩) extensional criterion.

(١٠) Searle، speech Acts، ١٩٦٩،، p.١٠٠

(١١) Quine، From A Logical point of view، ١٩٥٢،، p.٢٢

(١٢) holism.

(١٣) Quine، from A Logical point of view، ١٩٥٢،، p.٤٢

(١٤) john R Searle (- ١٩٣٢) فيلسوف الذهن واللغة الأمريكي المعاصر.

(١٥) Hilary putnam.، "The Analytic and the Synthetic"، in Rosenberg and Travis (eds)، Read-ing in the philosophy of Language، ١٩٧١، ٩٤-١٢٦.pp

(١٦) Ibid.، ٩٤-٢١.pp

(١٧) linguistic intuitions.

(١٨) pretheoretical intuitions.

(١٩). Ernest Lepore and Robert van Gulick (eds) John Searle and his critics.، ٢٨٦.p.

(٢٠) searle، Speech Acts، ١٩٦٩، ،١١.p

(٢١) للاطلاع على آراء السلوكيين وغيرها من الآراء في الباب، لاحظ المقالة الرائعة لريتشارد رورتي:
"intuition" Rorty، in، paul Edwards (ed)، ١٩٦٧، vol.٢٤، ٢٠٤-٢١٢.pp

(٢٢) knowing how.

(٢٣) knowing that.

(٢٤) searle، speech Acts، ١٩٦٩،، p.١٤

(٢٥)..Ibid..p.١٥

(٢٦).. Ibid..p.١٠٠

(٢٧) Ibid..p.٨

(٢٨) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ١: ٣٢، تقريرات بحث الشهيد الصدر.

(٢٩) المصدر نفسه: ٢٢١.

(٣٠) لمزيد من التفصيل حول كيفية تقسيم مباحث علم الأصول لاحظ: الهاشمي، بحوث في علم الأصول ١: ٥٥؛ والفياض، محاضرات في أصول الفقه ١: ٦ ـ ٧، تقريرات بحث الأصول للإمام الخوئي؛ ومنير القطيفي، الرافد في علم الأصول، الحلقة الأولى: ٣١، تقريرات بحث الأصول للإمام السيستاني.

(٣١) بحوث في علم الأصول ١: ٦٧ ـ ٦٨.

(٣٢) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٣٣) المصدر نفسه: ٢٢٤.

(٣٤) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه ٤: ٢٩٩.

(٣٨) محمد رضا باطني، بيرامون زبان وزبان شناسي [حول اللغة وعلم اللغة]: ١٦.

(٣٩) كورش صفوي، درآمدي بر معنا شناسي [مدخل إلى المعنائية]: ٢٨.

(٤٠) Honderick ted (ed).٠..p.٨٢٠

(٤١) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٧٧.

(٤٢) جعفر السبحاني، تهذيب الأصول ١: ١٠٠.

(٤٣) محمد إسحاق الفياض، محاضرات في علم الأصول ١: ٢٥٢، تقرير درس السيد الخوئي.

(٤٤) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول ١: ٢٩.

(٤٥) كاظم الحائري، مباحث الأصول، ق ٢، ج ٢: ٢٦٧، تقرير درس السيد محمد باقر الصدر.

(٤٦) المصدر نفسه: ٢٥٢.

(٤٧) كفاية الأصول: ١٨.

(٤٨) بحوث في علم الأصول ١: ١٦٥، ١٦٦.

(٤٩) المصدر نفسه ٤: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٥٠) مباحث الأصول، ق ١، ج ٢: ٢٥٥.

(٥١) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٩٩.

منهجيات البحث الخلاق
دراسة تطبيقية في حقل الإسلاميات

د. حسين خنيفر (*)
د. السيد محمد مقيمي (*)

عرض البحث

يحظى البحث في مجال ثقافتنا الدينيّة بمنزلة وأهميّة حتى قيل فيه: يجبُ البحث حتى في المسائل التي لا مندوحة فيها من التقليد، أي لابدّ من اختيار الإنسان الذي نقلّده (المرجع) عن تحقيق، وأن نتعرّف على حدود التقليد بشكلٍ جيّد، ومن ثمّ يمكن الرجوع إلى المجتهد.

يقول الأستاذ الشهيد المطهري: «هناك فرقٌ بين العلم بمعنى كون الإنسان عالماً، وبين امتلاكه للروح العلميّة؛ فقد يتمتع الإنسان بروحٍ علميّة ولا يكون عالماً، وقد يكون عالماً ولا يتمتع بروحٍ علميّة. والعالم الحقيقي هو الذي يجمع بين العلم والتمتع بالروح العلميّة. والمراد بالروح العلميّة انبثاق العلم من غريزة البحث عن الحقيقة؛ فقد خلق اللهُ الإنسانَ مجبولاً على طلب الحقيقة، والمراد بطلب الحقيقة نزوع الإنسان إلى فهم الحقائق كما هي، وأن يتعرّف على الأشياء كما هي، وهذا متفرّع عن حياديّة الإنسان بالنسبة إلى الحقائق ومحافظته على عدم انحيازه، حيث يريد كشف الحقيقة كما هي، لا كما يريد لها أن تكون»[1].

فمن خلال الالتفات إلى أهمية البحث وسعته، مع ملاحظة التطورات العالمية وما يحيط بنا، يجدر بنا استعراض المنهج الملائم والمناسب للبحث في حقل العلوم الدينيّة

(*)أستاذ مساعد في جامعة طهران، متخصّص في علم الإدارة.
(*)أستاذ مساعد في جامعة طهران، متخصّص في علم الإدارة.

والمعارف الإسلامية، إذ يُعدّ هذا الأسلوب نوعاً من التطلّع إلى المنهجيّة والهيكليّة التي تعتبر أساساً في عملية البحث، وذلك لأن الملاحظ حالياً أنّ التتبع قد فتح لنفسه طريقاً في العلوم الإسلامية وأصبح سائداً حتى سبق في ذلك البحث والإبداع. فهناك الكثير من العلماء المجتهدين الذين أقاموا صروحاً وقلاعاً عظيمة من الحروف والكلمات، لكنك قلّما تجد من الباحثين من أقام نصباً للبحث في العلوم الدينية، وربما كان ذلك ناشئاً من تشتت الأساليب، مما يدعو إلى تنظيم منهجيّة البحث الديني.

تزخر المكتبات الإسلامية - ببركة وهمّة العلماء الكبار - بالكتب والموادّ الأوّليّة لنشر رقعة البحث والدراسات، يضاف إليها في كلّ يومٍ عددٌ من الآثار التي يمكن البحث والتنقيب فيها، إلا أنّ هذه الأبحاث تحتاج إلى تأسيس نظام بحثيّ ومنهجيّ نافع وناجع.

منهج البحث في حقول المعرفة

يجبُ على الباحثين في المجتمع العلمي التحلّي بوعي واستنباط وتحليل مناسب في دراساتهم وفروعهم التخصّصيّة، ليعمدوا بعدها إلى إظهار نتائج أبحاثهم ودراساتهم انطلاقاً من ذكائهم وذوقهم ومهاراتهم العلميّة، في إطار موازين الكتابة العلميّة. ومن أهم الطرق التي تساعد الباحثين والمنتسبين إلى الهيئات العلميّة في الجامعات والمراكز العلميّة والبحثيّة في الحوزة والمدارس الأكاديميّة.. على عرض أو تثبيت أو نقل أفكارهم العلميّة التي حصلوا عليها طوال سنوات الدراسة والتدريس والبحث والمناظرة والقراءة المتواصلة، هو البحث وأساليب الكتابة ضمن منهج تحقيقيّ ناجع لهُ أركانه وخصائصه. وقد صرّح بعض الباحثين بأنه قد بُذلت حتى الآن جهودٌ كثيرة لتعريف منهجٍ نافع في هذا المجال، لكن ينبغي الإذعان بأنّ تقديم المنهج المتقدّم والعصري إنما يكون ممكناً إذا كان ناظراً إلى المجتمع بوصفه هدفاً وغاية، أي أنّ الحقل الدراسي الخاص يستدعي منهجاً مختلفاً[٢].

ومن الشروط السابقة والمهمّة فيما يتعلق بالبحث في العلوم الدينيّة هو الإندفاع نحو البحث والنماذج البحثيّة ومعرفة أساليبها، وهو ما يحصل في إطار منهج نافع وناجع، ومن خلال هذا المنهج المفيد يبرز المحققون والذين يتمتعون بأسلوبٍ إستنباطي، وذلك لأنّ

الاجتهاد والاستنباط والتدبّر من أكثر المفردات حيويّةً، حيث تشرف على الآراء والمعتقدات الدينيّة وتدعمها على الدوام بمعين التهذيب والتشذيب، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾(النساء: ٨٣)؛ فقد ربطت جملة: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ في هذه الآية العلمَ بالاستنباط صراحة[٣].

وحتى لا يتوقع الناس إمكانيّة الوصول إلى الحقائق من خلال استنباطاتهم تشير الآية إلى إرجاع الأمر إلى الرسول وإلى أولي الأمر، وتدلّ هذه التعبيرات ـ إضافةً إلى الرجوع إلى المعصوم وغيره من العلماء ـ على أنّ الذي سيعلم هو الذي يتمتع بقدرة استنباطيّة.

خصائص المنهج البحثي الناجع

للمنهج البحثيّ الناجع في حقل العلوم الدينيّة والمعارف الإسلاميّة ـ كي يتمكّن من المنافسة في مختلف الميادين ويستعرض ثماره ومستوياته العلمية ـ خصائص يؤدّي توفرها واجتماعها إلى دفع النظام إلى إنتاج المعطيات العلميّة الضروريّة التي تمسّ الحاجة إليها والمتناسبة مع متطلبات العصر، وكما يقول (دانتة الأليجيري): «إنّ النار العظيمة تبدأ من شعلٍ صغيرة»، كذلك الأمر بالنسبة إلى آحاد العناصر المؤلّفة للمنهج الناجع؛ فإنها بمنزلة الشعَل الصغيرة التي يؤدّي اجتماعها إلى حصول نارٍ عظمى يرتفعُ شعاع نورها إلى عنان السماء ويكون لها شأنها واعتبارها، وهذا الاعتبار في حدّ ذاته تابع لآرائنا، وكما يقول أليفر وَندِل هولمز: ما أنْ يتصلُ نظام أو منهج بتوجّهٍ جديد وفعالٍ، حتى لا يعود قادراً على الرجوع إلى ما كان عليه من المعايير الصغيرة غير الفاعلة أبداً[٤].

ربما كان تحقيق منهج فاعل أمراً صعبَ المنال، لكن كما قال نيتشه: إنّ الإنسان عبارة عن استفهامٍ يمكنه التأقلم مع جميع الكيفيات، والتغلّب على كافة المستحيلات، شرط أن يُريد ذلك[٥]. وكما ذكر كارل سندبرج: إنّ كلّ حقيقة تكون في أوّل أمرها خيالاً ثم تتحقّق، فاذهبوا واعملوا على تحقيق الإبداع؛ وذلك لأنّ الإنسان لا يكون ـ عند إقامته منهجاً فعّالاً أو نظاماً جديداً ـ وليدَ الظروف، بل صانعٌ لها وموجدها[٦]؛ وعليه فالمنهج البحثيّ الفاعل بحاجة إلى درجات من الجهوزيّة لعدد من

الأهداف التي تمّ التخطيط لها[٧].

من جهة أخرى، تستدعي سعة الرقعة والمساحة الفكريّة ضرورة الإسراع في التفكير، ولتحقيق ذلك لابدّ من الاستفادة من وسائل مثل المختبرات المنهجية، والأنظمة البحثيّة التقليديّة، وطبعاً ضمن توجّه وطني، وأن تكون بشكلٍ أهم ذات صبغةٍ ومعرفة دينيّة (حوزويّة)، وكذلك يبدو استحالة تجنّب التوظيف الصحيح والنافع لشبكة الإنترنت.

ضرورة التحوّل والتخطيط الجديد لمنهجٍ بحثي

لا ينبغي لنا أن نغفل عن أنّ الإبداع ومواصلة النظام المنهجي في البحث إنما يكون تعريفه ممكناً في ظلّ الارتباط الوثيق بنوعيّته وتنوّع الحاجات. لقد أدّى توظيف وسائل نقل المعلومات إلى ارتفاع نسبة التحوّلات الفكريّة في ضمن تلبيته للحاجة المرتبطة بسرعة التفكير، والحركة الذهنية المتسارعة لدى الإنسان المعاصر. الأمر الذي يمنح الفكر المعاصر هويّة التمرّد؛ ولذلك تعدّ المنافسة العلمية الموصلة إلى الموقع اللائق والمناسب لشعبٍ من الشعوب في المساحات المكانيّة والعلميّة للمجتمع البحثي والمنتج في المناهج النافعة والمفيدة والعميقة من العوامل المهمّة والمصيريّة في عمليّة التقدّم والتنمية، التي يشكل المناخُ المناسبُ والحماية اللازمة والمقدّمات الضرورية والمفكرون والعلماء قاعدةً أساسيّة لها.

وإنّ أهمّ جزءٍ في هذه المساحة هو الاستفادة الجيّدة والناجعة من هذه المصادر والطاقات وإيصالها إلى مراحل الإنتاج النظري والعملي (الاستيلاد العلمي) والبحث المتواصل في النظريّات والنماذج والأساليب السابقة واللاحقة (التربية العلمية).

يسود اعتقاد حالياً أنّ التقنين والتمهيد للمناهج البحثيّة المتقدّمة والقياسيّة أمرٌ لا مفرّ منه للوصول إلى أكبر مستوى من الفرص التعليميّة والبحثيّة، والدخول في معترك التنافس والإبداع العلمي[٨]. حيث تمّ السعي هنا إلى التعامل مع أبعاد من قبيل: الإبداع والتحوّل والتجديد في أركان المنهج البحثي والمقدّمات الأساسيّة والقواعد الفكريّة، ضمن العمل في إطار المحور الأصلي للبحث والمتمثل في تبيين حدود ورقعة بعض مكونات المنهج البحثي المتقدّم الذي يشكل مهداً لإنتاج وإبداع النظريات العلمية والمواضيع البحثيّة وفرص التنظير.

ارتهان الإبداع للولادة والتربية

الأفكار البديعة في كلّ حقلٍ من الحقول العلمية هي نتاج كلٍّ من الولادة والتربية، أي إنّ الفكرة البديعة تنهض من مهد الأفكار والأساليب والنماذج القديمة لإنتاج فكرة جديدة تكون خلاقة وعصريّة، وطبعاً كلا هذين الأمرين بحاجة إلى النقد والمناقشة، وذلك أنّ الأفكار العميقة والمتينة في مختلف الحقول العلميّة لا تحظى بالمكانة العلمية إلا بعد وضعها تحت مجهر النقد والتقييم(٩). وإنّ أوّل شروط عرض الفكرة هو تدوينها وجعلها في المتناول، والسماح باستعراض الأفكار العميقة (مع رعاية السّلامة العلمية) والسماح بنقد ومناقشة أسسها(١٠).

ومنذ أن تأخذ إمكانيّة التناول هذه شكلها وقوامها الفكري إلى أن تتلبس بقالبها العلمي تقطع الكثير من المراحل، وهذا وإن لم يصدق في جميع الموارد لكنه يعدّ نتيجة مثاليّة له، وكلا هذين الوضعين يتحقّق في المنهج البحثي المتقدّم. إنّ الفكرة الجديدة التي تقوم من قاعدة (الولادة) تبدأ في العادة من حلقة صغيرة من المتخصصين تعرف بـ (حلقة الأفكار) لتخضع للبحث، ومن ثمّ يتمّ عرضها على مؤتمر لتعرض تحت مجهر نقد واختبار المخاطبين من الخبراء، لينتج من ذلك أحياناً فكرة أو مشروع تحقيقي أو مقالة(١١). والشرط الأساس في كلتا مرحلتي: الولادة والتربية هو التمهيد العلمي المناسب والتزوّد بالطاقة العلميّة الكافية والوافية، وإلا ستبقى الفكرة مهما بلغت سعتها طافية على السطح، ولا تبلغ مرحلة الرسوّ في الأعماق(١٢).

ومن بين مجموع الأبحاث المتوفرة في المجتمع، يمكن اعتبار البحث الثقافي الديني والأساس الناظر في المحاور الجديدة من أقوى الأعمال البحثية. إذ إنما يتحقق ذلك من خلال الإذعان بتقدّم البحث على كلّ تنمية ثقافية واقتصاديّة وسياسيّة. وختاماً بالالتفات إلى الرؤية المنهجيّة التي تذهب إلى ضرورة الارتباط بين الأبحاث الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة أضحت التنمية النظريّة والعملية أصلاً من الأصول، وأضحى من الضروري نقل الأفكار الحديثة والتجريبيات إلى جميع مجالات المجتمع، وأصبح هناك معنىً لحركة المجتمع وعناصره(١٣).

الحرية الفكرية عنصر مقوّم للتطور البحثي

وفقاً للحياة الجديدة في الألفيّة الثالثة، واشتداد مسألة البحث في مختلف الأبعاد،

ومقولة القفزة النوعيّة التي تحققها البلدان النامية وعلى الأخص المجتمع الإيراني، لا يبقى هناك شكّ في أولويّة إيجاد منهج تحقيقيّ فاعل ومتقدّم في الحوزة والجامعة، ومن الطبيعي في مثل هذا المجتمع الذي يطمح إلى بلوغ الأهداف التي ينشدها لحلّ المشاكل وتجاوز العقبات والصعاب، أن يوظف الإنسان المعاصر كلّ فكره وتدبيره لإنارة الطريق وتعبيده.

لو آمنا بتربّع الإنسان على قمّة الإبداع الفكري والتأمّل في الظواهر والاستغراق في التحليل، فلابد في المجتمع المعاصر المتغيّر من الارتباط المتواصل بوسائل العلم التطبيقي والنظري المتقنة والمعرفة المتقدّمة. ولو التمسنا حلّ المشاكل الاجتماعيّة ومعضلاتها من خلال البحثيّات العلميّة حتى تتكون الذهنيّة العلميّة في المجتمع تدريجيّاً وتغدو مبدعة وخلاقة، فلابدّ من التفكير في التعميق والترسيخ الشامل للثقافة العلميّة - البحثيّة بكلّ السبل المتوفرة والممكنة والمشروعة، وإعداد المناخ والظروف لنتمكن على المدى البعيد من إيجاد حسّ الفضول العلمي والإبداعي الذي تمسّ الحاجة اليه بشدّة.

يتوق المنهج البحثي الديني والفاعل من جهة إلى تأسيس بنكٍ للمعلومات يتألف طاقمه من المبدعين والمفكرين الدؤوبين، وإلى سلسلة من البحثيات المتقدّمة والمبدعة، وذلك للإحساس بالافتقار والحاجة إلى هذا النظم والسياق بشكل كبير، فلابد من إعداد الأرضيّة الثقافية المناسبة للتعرّف على الطاقات والكفاءات الإبداعيّة، ولا يتوفر ذلك إلا من خلال حريّة التفكير والعمل المتواصل والإشادة والتكريم، بغية إقامة مجتمع علمي دينيّ معاصر، ومن جهة أخرى لابد من تضارب الأفكار والآراء المتنوّعة ببعضها، ليتمّ اختيار الحاصل منها بوصفه أفضل الأقوال والآراء، وبعبارة أخرى: إنّ تحمّل العقائد والأفكار المعارضة وغير المسمومة بسعة صدر وحلم كبيرين، واجتناب جميع أنواع النظرة الأحاديّة، يعتبر من أهمّ الواجبات والضرورات، وينبغي أن يكون جزءاً لا يقبل الانفكاك، ودعامة أساسيّة في النظام التعليمي والبحث الديني الممنهج. وأفضل الطرق وأكثرها عقلانيةً إعداد أنفسنا لتقبل التنافس والإبداع، وأن نبني أنفسنا بناءً قويّاً بالاستناد إلى الأسس الثقافيّة والموروث العقائدي العريق.

الإبداع من لوازم المنهج البحثي الخلاق

يدخل الإبداع بوصفه حاجة بشريّة سامية في جميع أبعاد الحياة وخاصّة في حقل

البحث، وهو عبارة عن التغيرات الواسعة وذات القفزة الفكريّة بحيث تشمل القدرة على إعادة هيكلة العناصر القديمة بطرقٍ جديدة[١٤]، وإنما يؤدّي ذلك إلى قابلية الاستيلاد والاستعراض العلمي في رقعةٍ من المعلومات وفي نطاق مفعمٍ بالفرص الممتازة.

ذكر «واط» في إحدى كتاباته: إذا أردت أن تكون مبدعاً فعليك أن تكون جادّاً إلى حدٍّ ما، وأن تصطدم بالآفاق المفتوحة والبعيدة والواضحة، وأن تبذل سعياً كثيراً وأن تقبل المجازفة، فالذي لا يقبل التحدّي ربما لا يتعلم شيئاً[١٥]. ولذلك لابد للمنهج البحثي والإبداعي الفاعل من أن يكون ذا أفق ونظرة واسعة، كي ينتج البحثيات البديعة. ويرى جيلفورد: إن إحدى وجوه الإبداع تكمن في التعاطي مع المشاكل أو سلسلة من المسائل الصغيرة والكبيرة في حقل من حقول التفكير. ويرى روجرز: إنّ الإبداع يعني إثبات الوجود، والبحث عن الاستقلال في إنجاز عملٍ فاخر. وقد بدأ البحث بشأن الإبداع والعناصر المكوّنة له على يد المختصّين في علم الاجتماع منذ أكثر من قرن، إلا أن مقدمات البحث قد تمّ التعاطي معها بشكل أكثر في عام ١٩٥٠م على يد جيلفورد، حيث كان يذهب إلى أنّ الإبداع مرادف للتفكير المخالف القائم على (العثور على سبل جديدة لحلّ المسائل التي تعرض للمفكرين والباحثين) في مقابل التفكير الموافق القائم على (الحصول على الإجابة الصحيحة)[١٦].

هناك من علماء النفس ومن بينهم السلوكيون الجدد، من يولي المنطلقات الإبداعية اهتماماً أكبر من الإبداع نفسه؛ فمثلاً كان الاعتقاد السائد بين علماء النفس قديماً يقوم على أنّ الإبداع ينشأ من الصراع المحتدم داخل كيان الفرد، ولا يظهر على السطح الخارجي ولا يرى النور إلا بعد أن تغيّر الطاقة الداخلية مسارها من الغايات الأوليّة إلى الأهداف والغايات المطلوبة اجتماعيّاً. ويشمل النتاج الإبداعي إبراز المحصولات الداخليّة عن طريق تفاعل النماذج البدائية والبالغة في التفكير، ولذلك يتمّ التمييز بين نوعين من النتاج الفكري: نتاج الفكر البدائي اللاواعي والمحفز وغير المتصل بالواقع، والنتاج الثانوي المنطقي والهادف والمتصل بالواقع. والمبدع هو الذي يستثمر التفكير الأولي دون الوقوع تحت تأثير سلطانه، ويستخدم التفكير الثانوي لتحويل الأطروحات الحاصلة من التفكير الأولي إلى أطروحاتٍ قابلة للتحقق.

أمّا الآراء الإنتاجيّة، فيولي أنصار التداعيات الذهنيّة[١٧]، والجشطالت[١٨]، الذين

ينزعون إلى الاتجاه المعلوماتي، أكبر اهتمامهم بالنتاج الفكري منه إلى أسس ذلك النتاج. ويؤكدون بطبيعة الحال على نواحي مختلفة من هذا الإنتاج، لكنهم جميعاً يرون أن الإبداع نوعٌ اكتسابيٌّ من هذا الإنتاج، ينمو ويرتقي من خلال الممارسة والتعليم.

ومن خلال الاهتمام بهذه المبادئ والمفاهيم في أمر منهج البحث والمناخ الملائم يمكن تحقيق المحافظة على الموروث التاريخي والتقليدي الوطني بواسطة البحثيات المتناسبة وتحوّلات العصر إلى جانب البحثيات الأساسيّة. وينبغي أن يكون هذا المناخ بحيث يتأثر به الأشخاص ويتجهون نحو الأهداف المطلوبة[١٩].

أنموذج من عناصر النظام البحثي الناجع

يمكن القول بشكلٍ عام: إنّ ضرورة التحوّل في بنية المنهج القائم تقلّل الفواصل الموجودة على ما هي عليه حاليّاً من الكيفية وسائر الأنظمة المشابهة، وتعمل على هداية الطاقات البشريّة الكفوءة وتدخلها في خضم المعترك. وفيما يلي نستعرض ـ تتميماً للبحث ـ أنموذجاً بيانيّاً لخصائص النظام البحثي الفاعل في أبعادٍ ومكوّنات متعددة. ويمكن ملاحظة هذا الأنموذج في حقل العلوم الدينيّة والمعارف الإسلاميّة.

النظام البحثي الناجع

١ ـ الأركان الرئيسية

أ ـ الخطورة والنجاح. ب ـ إمكانية تقبّل النقد. ج ـ آخر المقررات واللوائح النوعية. د ـ الرغبة في التحدّي.

٢ ـ المسؤوليات

أ ـ الواقعية والبحث. ب ـ الاستجابة للمتطلبات العصرية (المحلية والأجنبية). ج ـ التعليم والمضامين المنهجية المناسبة. د ـ إعداد الكوادر المؤهلة. و ـ الإنتاجية وتقديم النتاجات العلمية.

٣ ـ الظروف السلوكية

أ ـ التخصّص. ب ـ الاهتمام بالقوى البشرية الفاعلة والمتخصّصة. ج ـ العلاقات القوية

والمؤثرة مع المراكز الأكاديمية (المحلية والأجنبية). د ـ الوعي والبرمجة طويلة الأمد. و ـ السبق في التحديث.

ضمن دراسة المناهج البحثية المختلفة يتمّ تقييم الأفكار التي أدّت إلى تشكيل هذا المنهج، ولا شكّ أنّ الفكر البشري ظاهرة تاريخيّة وتكامليّة، ومع وجود التفاوت الكبير والملحوظ الذي لا يمكن إنكاره في القدرة الفكرية لدى كلّ واحدٍ من أفراد البشر، ترد إمكانيّة القول بوجود خصائص مشتركة للتفكير في كلّ واحدٍ من المناهج(٢٠).

واقع النشاط البحثي في الدول المتقدمة

ربما أمكن القول: إنّ التفكير أو بُنيته ومستواه مرتبط بالزمان، ويمكن إرجاع التفاوت القائم بين مختلف البنى والمناهج المتعددة والمتوّعة إلى أهدافها المختلفة(٢١). لقد سلك العالم المعاصر مساراً ارتقائيّاً فيما يتعلّق بالتخطيط للأنظمة البحثيّة الفاعلة؛ فمن خلال نظرة إلى الماضي التاريخي والحركة نحو البحث المحوري نجد أن الميل إلى الأسلوب الدراسي الاستقرائي ضاربٌ في القدم، فمثلاً منذ القرن الخامس عشر للميلاد قام فرانسيس بيكون ـ بوصفه رائد هذا الأسلوب من الدراسات مع تجنّب الاستنتاجات العامة ـ بتحويل مسار الأساليب الدراسيّة في البلدان الأوروبيّة لتصبّ في البحث والتعمّق، بحيث يمكن القول بأنّ الثورة العلميّة والصناعيّة في تلك القارّة كانت من نتائج النزوع إلى أساليب البحث العميق في دراسة الظواهر، وبطبيعة الحال فإنهم يرون أنفسهم مدينين في هذا التوجه إلى الموروث الشرقي. وتولي البلدان الصناعيّة حاليّاً أهميّة كبيرة للتحقيق العلمي والصناعي، ويخصّصون لها من خزينة الدولة ميزانيّة ضخمة، وتسعى بمختلف الطرق إلى تشجيع الباحثين والمحققين على إنجاز الأبحاث العلميّة.

من جهة أخرى، تولي الأنظمة التعليميّة والتعليم العالي في هذه البلدان أهميّة قصوى لإعداد الباحثين أيضاً. ويمكن الإذعان بشكلٍ عام بأنّ منهج التعليم القائم حاليّاً في العالم حتى في حقل الدين والأخلاق والفلسفة والمعرفة وتاريخ الأديان وعلم الاجتماع والقيم والمعتقدات المذهبيّة تقوم على أساس البحث المنهجي. ويكفينا التذكير بأنّ الميزانيّة البحثيّة في الجامعات الأمريكيّة قد ارتفعت في العقد الأخير من القرن العشرين إلى أربعة أضعاف ما كانت عليه في السابق، وأن ميزانيّة البحث التي رصدت في جامعات هذه

الدولة مع نفقات المؤسّسات الإنتاجيّة والصناعية والدراسات الاجتماعية والفرعية مثل: الإدارة، والأديان، والاقتصاد وغيرها... قد بلغت في عام ١٩٩١م ١/٢ مليار دولار أمريكي، ثمّ أخذ هذا الرقم فيما بعد سلّماً تصاعديّاً[٢٢].

أزمة الإبداع البحثي في الدراسات الإسلامية والشرقية

الإبداع والتجديد مُنتجٌ تمسّ الحاجة إليه لإيجاد خدمة أو محصولٍ جديد وإبداعي، وكذلك للاستفادة الفاعلة لمنهجٍ من المناهج. ولابدّ لإقامة منهجٍ بحثي فعّال مع فرض وجود المنهج الفعلي أو التوجّه التأسيسيّ أو أيّ افتراضٍ آخر، من تجاوز ستّ مراحل من أجل تحقيق ذلك. إنّ من الأخطار الرئيسة حالياً وتدعى بـ (شبه الركود) وتعمل على تهديد المنهج البحثي في حقل العلوم الدينيّة والمعارف الإسلاميّة، هو التخبّط في مستنقع العادة والإصرار على الأعمال التكراريّة وغير الإبداعيّة، أو شبه المسبوقة وغير المبتكرة، والحركة في دائرة مفرغة، والإنتاج المكثف للمطالب والمسائل البديهيّة واللجوء إلى الشروح المتعدّدة والمتواترة بدلاً من البحث المنهجي والنقدي، وهو نوعٌ من التوقف في البحث.

من جهة أخرى أدى غياب المنهج التقييمي الفاعل إلى أن يزيد في الطين بلة، حتى أخذ بعضٌ يستشعر غياب العمل البحثي بمعناه الواقعي في حقل العلوم الدينيّة، بل الذي يحصل هو نوعٌ من النشاطات المكررة واللامتناهية وغير الفاعلة والتي لا تلبّي حاجة الأجيال المعاصرة وما يليها من الأجيال ولا تتناسب ومستوى البلاد الآخذ في التقدّم. يضاف إلى ذلك ما يحيط بنا من الفرص والتهديدات والآفاق والتوقعات وحالات الغفلة والتغيّرات والوقائع مما يمكن التأمّلُ فيه في مسيرة الإبداع نحو البحث المنهجي.

مراحل العقل الإبداعي في المعرفة، مقترح نظامي

وفي العملية الإبداعية لإقامة منهج أو نظام يتم اقتراح المراحل الآتية[٢٣]:

مرحلة التكوين: حيثُ يعمل المنهج البحثي على إيجاد أو إصلاح البنية والتركيبة، أو تعديل وتنمية النظام من الداخل (بداية التحوّل).

مرحلة التطبيق: حيث يعمل المنهج البحثي على تحويل الأفكار الجديدة إلى

محاصيل علميّةٍ وتطبيقيّة (المرحلة العمليّة).

أ ـ **الاستثمار:** حيث يقوم المنهج بعد إحداث التغييرات اللازمة بإنتاج المحاصيل الجديدة على ذلك الأساس.

ب ـ **النمو:** حيث يتم نشر وتعميم الأفكار الجديدة (مرحلة التعليم والتمهيد والترويج).

ج ـ **البلوغ:** حيث تتمسّك أكثر حلقات المنهج البحثي المنظم بالأفكار المطلوبة والجديدة (التعميم).

د ـ **التحوّل الملحوظ:** حيث يشهد الجميع الإبداع الجديد، ويتوفر الارتقاء الكيفي في أمر البحث وإنتاج النصوص العلميّة (المحاصيل العلميّة).

ويمكن ملاحظة الإبداع من المنظار المنهجي أيضاً، وطبعاً سيكون لهذه الرؤية مع مقولة منهج البحث ارتباط بالمعنى المتقدّم[٢٤]. ويحتاج الإبداع لإقامة المنهج البحثي الفاعل إلى محرّكات يمكن دراستها في ثلاث مجموعات كليّة، وتلك المتغيّرات عبارة عن: ١ ـ المتغيّرات التركيبيّة. ٢ ـ المتغيّرات الثقافيّة. ٣ ـ متغيّرات المصادر البشريّة.

التمهيدات الأساسية للدراسات الإسلامية الخلاقة

لإقامة منهج بحثي فاعل وخلاق في حقل المعارف الدينيّة لابدّ من تمهيدات أساسيّة أرى ضرورة الاهتمام بها جيّداً:

١ ـ على العاملين المتحمّسين والمسؤولين في حقل العلوم الدينيّة أن يعملوا على القيام بدراسة جامعة للوضع السابق والراهن في سياق مشروع بحثي شامل في أربعة محاور ومن خلال رؤيةٍ علمية جامعة.

١ ـ ١ ـ محور المعرفة: دراسة الوثائق، والمستمسكات، والأنظمة، والمضامين الموجودة وتحليلها.

١ ـ ٢ ـ محور دراسة نقاط الضعف والقوّة (داخل النظام) والفرص والتهديدات (خارج النظام).

١ ـ ٣ ـ استخراج مقوّمات النظام السابق والراهن، ومن ثمّ استعراض النظام المطلوب.

١ ـ ٤ ـ تطبيق النظام المطلوب.

٢ ـ وفي ختام (دراسةِ الوضع السابق والراهن) يتمّ التخطيط لوضع النظام المطلوب، ويتمّ استعراض الفواصل بين الوضع السابق والراهن ونسبتها إلى الوضع المطلوب تحت عنوان (الحاجة) ولهذه الحاجة تعابير مختلفة، منها:

٢ ـ ١ـ إحساس الحاجة إلى التحول (البنيوي، والتمهيدي، والإبداعي) في المنهج البحثي في حقل العلوم الدينيّة.

٢ ـ ٢ـ الحاجة إلى الإبداع وإعادة هندسة بنية المنهج البحثي في حقل العلوم الدينيّة.

٢ ـ ٣ ـ الحاجة إلى تدوين المقرّرات والقوانين الإبداعيّة في المنهج البحثي في حقل العلوم الدينيّة.

٣ ـ تسرية البحث في بنية التعليم ومنحه مساحة كبيرة من الأهمّية والاعتبار الخاص، عسى أن يتمّ التأسيس للمجهود الشاقّ في إقامة المنهج البحثي الفاعل في هذا القسم من كيفيّة إمكان جعل المنهج التعليمي يدور ويتمحور حول البحث.

٤ ـ تزامناً مع إثراء وإغناء التعليم بالأساليب البحثية، علينا أن لا نغفل عن الأساليب المختبريّة، حيث إن المورد الثالث والرابع بحاجة إلى التخطيط لترويج البحث في حقل العلوم الدينيّة. فحاليّاً ليس هناك أي فرد من الأفراد العاملين في هذا الحقل الدراسي من يستغني عن التعليم وخاصّة تعلم أسلوب البحث.

٥ ـ إنّ هذه المكونات والأبعاد بحاجة إلى أنظمة مدوّنة أو تعديل وإعادة بناء في البرامج والدروس والأنظمة القائمة.

٦ ـ هناك عقبة أخرى أساسية أمام تحقيق القابليات الموجودة للتحقيق ووضعها في قالب التخطيط لمنهج بحثي فاعل، وإن النقاط الآتية مصيريّة في هذا الشأن للغاية:

٦ ـ ١ ـ ضرورة أن يكون أكثر العاملين في أقسام البحث الذين يمسكون بمقود البحث من الباحثين والمحققين.

٦ ـ ٢ ـ لابد أن يتوفر المنهج البحثي الفاعل على إمكانات ووسائل تحقيقية فاعلة من قبيل المكتبة البحثيّة المختصّة ومختبر أساليب البحث والمجلات البحثيّة التخصّصيّة.

٦ ـ ٣ ـ ضرورة أن يعمل المنهج البحثي الفاعل من خلال دراسة الأساليب المتوفرة على إخراج ما هو قديم والحفاظ على ما له قيمة تاريخيّة منها، ويسعى إلى إثراء الوضع الراهن

طبقاً لحاجة الغد.

٦ ـ ٤ ـ ومن خلال أدنى تأمل في نماذج أركان منهج البحث الستة المتقدّمة تدرك ضرورة الاهتمام بها، وعلى وجه الخصوص ركن المصادر البشريّة منها، وذلك للأسباب الآتية: تمتع الناس (المصادر البشريّة) حاليّاً في المنظمات بأعلى درجات الأهميّة، ومن الضروري في مسألة البحث في حقل العلوم الدينيّة أن نقوم بحركة تغيير جذريّة فيما يخصّ المصادر البشريّة، وهذا التغيير لا يتم ضرورة بإقالة الأفراد، بل يتمّ أحياناً من خلال دراسة الأفراد ووضع كلّ منهم في مكانه المناسب (إعادة هندسة المصادر البشريّة). وإصلاح بنية المصادر البشريّة وضخّ الطاقات المكمّلة. والتغييرات الأساسيّة وتكميل المصادر الموجودة (إقامة بنك معلومات المصادر البشريّة). والأهم من الجميع المحافظة على المصادر البشريّة من خلال اللجوء إلى تعليمهم المتواصل.

فن إدارة البحث (المصادر البشرية المؤثرة)

هناك بشكلٍ عام نوعان من المدراء؛ فمنهم من ينزع إلى تغيير المستقبل، ويتصوّر أنّ لديه القدرة الكافية على تحقيق تغيير ناجح داخل المنظومة والمؤسّسة. ومنهم من يسعى إلى تثبيت الوضع القائم في المؤسسة ويعارض إجراء أيّ تغيير فيها. ويسمّى النوع الأول من المدراء بالخلاق أو المبدع، بينما يصطلح على النوع الثاني منهم تسميته بالمشرف.

والمدير المؤثر هو الذي يتحلّى بكلتا هاتين الرؤيتين[٢٥]. وكما يقول استيفنسن وغومبرت: إنّ الإدارة الخلاقة والمجدّدة والمبدعة تسعى دائماً إلى الحصول على إجاباتٍ مصيريّة في حقل البحث عن الأسئلة الآتية: ١ ـ أين تكمن فرص النموّ والإبداع أو التحوّل والتغيير؟ ٢ ـ كيف يمكن تحسين الفرص المتاحة واستثمارها؟ ٣ ـ ما هي المصادر اللازمة والضروريّة؟ ٤ ـ ما هي سبل السيطرة على المصادر وجعلها في المتناول؟ ٥ ـ ما هي البنية الأفضل؟ (البنية الفاعلة والمنظمة والمصادر البشريّة).

القواعد الفكرية لإدارة البحث العلمي

فيما يتعلق بالإدارة الفاعلة والخلاقة والمبدعة خصوصاً لقيادة دفة البحث، هناك ثلاث قواعد فكريّة[٢٦]:

أ ـ **اتجاه المذهب الإنساني:** يهتمّ المذهب الإنساني بالآراء والصفات المحددة للأفراد. فيحدّد صفات خاصّة ومحددة للمبدعين، وبعض الخصائص السلوكيّة (الصفات المحددة) للمدراء (خصوصاً في حقل البحث) هي: النجاح، والسيطرة، والاستقلال، والإقدام وحبّ المجازفة، والاستغراق في حلّ المشاكل والعقد، والعلاقات الاجتماعيّة، والكفاءة، والتأقلم.

١ ـ النجاح: أ ـ حاجة الأعلى إلى النجاح. ب ـ الشعور بالمسؤولية حيال نجاح النظام.

٢ ـ الرقابة: أ ـ الحاجة القليلة إلى الرقابة (مع قليل من حرية العمل). ب ـ النشاطات المبرمجة ذاتياً، والإيمان القوي بالإمكانات الذاتية. ج ـ الاستفادة من أسلوب الرقابة الذاتية.

٣ ـ الاستقلال: أ ـ حاجة الأعلى إلى الاستقلال في العمل. ب ـ التحرّك صوب استقلال المجموعة والنتاجات العلمية.

٤ ـ القبول بالمخاطرة: أ ـ القبول بالمخاطرة المتوسّطة (يطلق عليها المخاطرة المحسوبة). ب ـ الدخول في المنافسات العلمية والبحثية.

٥ ـ التدبير في حلول المسألة: أ ـ الخوض في الغموض والإبهام. ب ـ البحث عن الحلول.

٦ ـ العلاقات الإنسانية: أ ـ خلق الظروف المناسبة المبنية على الدوافع. ب ـ احترام الباحثين.

٧ ـ الحوافز: أ ـ الاهتمام بالحوافز التشجيعية والنشاطات المؤثرة على الآخرين. ب ـ كشف المواهب وتشجيع الاستعدادات.

٨ ـ المطابقة: أ ـ قدرة التكيّف مع الظروف الجديدة. ب ـ القدرة على الخلق والإبداع في الظروف الغامضة والقدرة على اتّخاذ القرار المناسب.

ب ـ **الاتجاه البيئي:** يرى هذا النوعُ من التفكير تأثيرَ مجموعة من الأسباب البيئيّة المعقدة في تعيين كميّة وكيفيّة الأساليب والنماذج الناجحة، وتشتمل هذه الأسباب على المؤسسات والمنظمات والقيم الاجتماعيّة والمعطيات السياسيّة والفرص العلميّة التي لو تجمّعت مع بعضها في محيط فسوف تؤدّي إلى تكوين مؤسّسات ناجعة وفاعلة وأنظمة متقدّمة ومناسبة ولائقة.

ج ـ الاتجاه الجريء (الذي يتقبّل المغامرة والمجازفة): ويتمثل في أحدث رؤية في مجال التفكير الإبداعي، وهو إلى حدّ ما أكثر تعقيداً من سائر الأساليب.

تقول هذه الرؤية: إنّ الصفات البارزة لدى الفرد وحماية المحيط له وإن كانت ضرورية إلا أنها غير كافية. وانطلاقاً من هذه الرؤية لو تواجد أشخاصٌ يتمتعون باندفاعٍ وحماس كبيرين في مناخ مناسب، لا يكون ذلك ضامناً للإبداع بالضرورة، بل لابدّ لهم مع ذلك من تحديد فرصة للمجازفة، مع توفر مصادر الحماية في مجال عملهم من أجل استثمارها وتوظيفها[٢٧].

تطوير المراكز البحثية وإدارتها في المنهج البحثي الفاعل

يعتبر تأسيس المراكز البحثيّة وتفعيلها على مختلف الأصعدة من وظائف المنهج البحثي وسبل إشاعة وترويج البحث في المجتمع.

وطرق إدارة المنهج البحثي الفاعل تقوم على:

١ ـ التعيين الانتقائي والكيفي للمدراء والمسؤولين في المؤسسات البحثيّة.

٢ ـ التعيين الانتقائي للممثلين من المتحمّسين والمؤثرين في المراكز البحثيّة.

٣ ـ تحديث معلومات الأعضاء والمنتسبين في المراكز البحثيّة وإطلاعهم على الوقائع العلميّة والبحثيّة في البلاد.

٤ ـ تجنب الاستبداد الإداري والهيمنة الإداريّة المملّة وغير المنسجمة مع نفسيّات وأمزجة المحققين والباحثين.

٥ ـ تجنب ثقافة المحدوديّة في المراكز البحثيّة.

٦ ـ تعزيز مستوى التعاون بين الأقسام والمجاميع المختلفة.

٧ ـ تعزيز أواصر الترابط بين الإدارة والعاملين في المراكز البحثيّة.

٨ ـ تنقية الروابط والعلاقات الإداريّة.

٩ ـ تطوير ثقافة البحثيات العامة والارتباطات العالميّة.

الاستنتاج

يمكن القول بشكل عام إنّ هناك مختلف الأسباب الاجتماعيّة والاقتصاديّة

والثقافيّة والتاريخيّة والغائية التي تؤثر بأجمعها في تطوير البحثيات في حقل العلوم الدينية والإسلاميّة، ولم تتوفر قبل هذا الأرضيّة التي تساعد على تطوير المشاريع البحثيّة، ولذلك كانت العلوم الدينيّة والمعارف الإسلاميّة تعاني نقصاً حادّاً في الباحثين، ويمكن الإشارة إلى هذا النقص الكبير من خلال ملاحظة محدويّة وندرة الأعمال التي تنجز سنويّاً في هذا المجال، بحيث يبدو أن عدد الباحثين المحترفين بالقياس إلى عدد الجامعيين والطلاب الذين يدرسون في فروع المعارف الإسلاميّة لا يتجاوز الواحد بالألف. فلابد من وضع مخطّط للتعويض عن هذا النقص وإقامة نظام منهجي، ويمكن في هذا المجال الإشارة إلى الأهداف الآتية:

١ ـ إنّ الاهتمام بالأسباب الإعدادية ـ ومنها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والتاريخي والظروف التنفيذيّة فيما يتعلق بمسألة البحث واستيعاب المشاكل الأساسيّة والأصوليّة ـ يجعلنا قادرين على تجنّب الرؤية السطحية، وأن لا نصاب عند عرض المخططات الإصلاحية بالثقة المفرطة بالنفس، وأن نغدو أقوى عزماً وتصميماً على المتابعة والتخطيط لمنهج تحقيقيّ جامع وشامل.

٢ ـ مع الالتفات إلى النقصّ الحاد في الباحثين، علينا أن نستشعر ضرورة الاستفادة القصوى من كفاءات وقدرات الباحثين المتوفرين عندنا.

٣ ـ ضرورة التنويه بالمشاريع التي لا يؤدّي تنفيذها إلى التنسيق اللازم بين البحثيات في مختلف الفروع في حقل العلوم الدينيّة والإسلامية فحسب، بل ويمكننا أيضاً من خلال ذلك القيام بتحقيقات تكميليّة، وأن نرفع ـ ضمن التعمّق أكثر في الأبحاث ـ من قابلية البحث في الحوزات الدينيّة عن طريق الاستعانة بالباحثين.

٤ ـ يتمّ التذكير بضرورة وأهمّية إقامة مشاريع التعليم والبحث وإعداد المحققين في حقل العلوم الدينيّة والإسلامية، ولا ننسى أنّ البحث قابل للتنظيم، إلا أنه يرفض القولبة.

٥ ـ يتمتع حقل العلوم والمعارف الدينيّة بكفاءات وطاقات كامنة لو أمكن لنا استثمارها بشكلٍ صحيح ودقيق لخطونا خطوات واسعة وهامّة على صعيد التقدّم بأهداف البحث في المنهج الديني والمعرفي، إلا أن الاستفادة من هذه الإمكانات والطاقات يحتاج إلى تخطيط مدروس، وفيما يأتي نشير إلى بعض موارد تلك الإمكانات:

٦ ـ إن خلاقية الطلاب والجامعيين من الشباب المتأثر بالثقافة الثوريّة يؤكد على

البحث عن الذات. ومثل هذه النزعة تؤدّي إلى البحث وتحثّ وتشجع عليه، وتمهّد الأرضيّة لتطوير البحث في الحوزة العلميّة.

٧ ـ لقد أدّى الحضور الواسع للطلاب في جامعات البلاد والمحافل العلميّة إلى حصولهم على معلومات أكبر فيما يتعلق بالبحث على المستوى العالمي. وإنّ تشجيع هؤلاء الباحثين البعيدين عن الحوزة والراغبين بالعودة، وتوظيفهم في مؤسّسات الحوزة البحثيّة سيؤثر قطعاً في التقريب أكثر بين دراسات الحوزة وبلوغها إلى المقاسات الكيفيّة العالميّة اللائقة بها.

٨ ـ ظهور الإمكانات الارتباطيّة وإقامة التواصل الأكبر مع مراكز البحث العالمي من قبيل بنوك المعلومات أو نشر أخبار البحث العالمية مما يسهّل عمليّة تبادل التجارب والمعلومات البحثيّة. إنّ التخطيط للمناهج البحثيّة القائم على الاستفادة من الطاقات الكامنة المذكورة لا يؤدّي إلى تسهيل عملية استقطاب وإعداد الطاقات المحققة، بل ويمكنها أيضاً أن تكون دخيلة في تكوين القياسات البحثيّة المؤثرة في الحوزة العلميّة.

إنّ التخطيط والتنفيذ والترويج لهذه المشاريع المتقدّمة إنما يمكن عن طريق مخطّطات جامعة في المؤسّسات البحثيّة. وفي الأساس يعتبر تنشيط المؤسسات البحثية واحداً من طرق تطوير البحثيات في الحوزة العلميّة شرط أن تتمتع هذه المؤسسات بالقدرة على التخطيط للمشاريع الناجعة وأن تكون لديها الكفاءة اللازمة على تنفيذها.

الهوامش

(١) المطهّري، التعليم والتربية في الإسلام: ٣٠، منشورات صدرا، قم، ١٩٩٩م.

(٢) نادر قلي قورشيان، البرمجة الوطنية الاقليمية: ٢٠، مركز البحوث والعلوم، طهران، ٢٠٠٦.

(٣) رضا بابائي، شروط البحث في مجال العلوم الدينية: ٢٧، مركز القرآن والعترة للنشاطات والبحوث، طهران، ٢٠٠١م.

(٤) Bloom, M.fascher, Evaluationg Practice Boston: Allyn & Bacon, ٢٠٠١. p ٢١٦.

(٥) محمد علي الطوسي، وضع السياسات في التربية والتعليم: ٤٠، مركز العلوم والبحوث، ٢٠٠٠.

(٦) محمد مقيمي، منظمة الإدارة البحثية: ١٣٩، منشورات ترمة، طهران، ١٩٩٨.

(٧) H.R. Muki, management of systems, new delhi: smt. Sumitra Handa, ١٩٩٥. p ٢٨٧.

(٨) Castilo, M, Standardization of standard Based Instruction. Journal of Educational Administration , ٢٠٠٢. p ٢٠٨.

(٩) Borg, W.R and Gall, M.D. Educational Research: An Introduction. ٥th ed. London: Longman, ١٩٨٤. p٦١.

(١٠) هيشكوك وهاغز: ٢٤.

(١١) Merriam, S.B, Case Study Research in Education: A Qualitative Approach. San Francisco : jessey – Bass pub. ١٠ed, ٢٠٠١. p٩٠

(١٢) قورشيان، البرمجة الوطنية الإقليمية: ٣.

(١٣) شولتز، ١٨.

(١٤) shin, H. Edgar, Organizational psychology, third ed, N.Y: prentice Hall, ١٩٩٩. p ٨٠.

(١٥) panic disorder. Journal of psychotherapy practice Research. Amarican Journal of Psychiatry, ٢٠٠١. p ٣٢.

(١٦) Bulmer, Martin and warwick , Donald (Ed,s) Social Research in Developing Countries London, ١٩٩٣. p ١١٢.

(١٧) نظريّة نفسيّة تنصّ على أنّ الانتماء أو المشاركة أو الخلط هو المبدأ الرئيس لجميع النشاطات الذهنيّة.

(١٨) الغشتالت: صورة طبيعيّة أو بيولوجيّة أو سيكولوجيّة متكاملة، ولا يمكن اعتبارها مجموعة من

أجزاءٍ متفرّقة.

(١٩) warren B.Brown & Dannis J Moberg, (١٩٨٠), Organization Theory and Management, Toronto, Johnwiley & sons, ١٩٨٠. p ٤١٨.

(٢٠) قورشيان، البرمجة الوطنية الإقليمية: ٥٧.

(٢١) محمود مهر محمّدي، بحوث خاصة بالوثيقة الوطنية للتعليم: ١٠، طهران، الأمانة العامة، للوثيقة الوطنية، طهران، ٢٠٠٥.

(٢٢) أحمد الأحمدي، أوضاع البحث في العالم: ٧، معهد التعليم والتربية والدراسات التربوية الإسلامية، ٢٠٠٦.

(٢٣) Griffin Ricky w. management, ٥th ed., Delhi: Houghton Mifflin Company, ٢٠٠٥. p ٣٦٧.

(٢٤) رابيتر: ٤٤٥.

(٢٥) المقيمي، منظمة الإدارة البحثية: ١٣٥.

(٢٦) Andrew D. Szilagyi & Marc J. Wallace, Organizatioanl Behavior and performance, ٤th ed, Lonon: scott, foresman and Compay, ١٩٦٥. p ١٣٩.

(٢٧) المقيمي، منظمة الإدارة البحثية: ٩٠.

التطور الدّلالي في اللغتين العربية والفارسية
مطالعة في الأسباب والأشكال والمظاهر

د. علي رضا محمدرضائي (*)
أ. نفيسة أفصحي (*)

قانون الحاجة الى تطوّر اللغة بتطوّر المعاني

كما نعلم، التفكير الإنساني دائماً معرّض للتغير والتحول والحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي بنيت على التفكير الإنساني تتأثر بهذا التغير. وبما أن الألفاظ هي التي تعبّر عن هذا التفكير فلابدّ لها من الخضوع للتطور والتغير.

إنّ الألفاظ أشبه شيء بكائن حيّ، تنمو بنموّ الحياة الاجتماعية وتتحرّك بتحرّكها، والمعاني التي هي علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول تنمو ـ طبعاً ـ بنموّ الألفاظ وتغيرها. تأسيساً على هذا تحيا ألفاظٌ وتموت أخرى وتتبدل مفاهيم بعض الألفاظ بمفاهيم أخرى؛ لأن الحياة الإنسانية تحتاج في حقبة من الزمن لفظاً مع مدلوله الخاص وتحتاج في حقبة أخرى مدلولاً آخر؛ فلابدّ من تطوّر دلالة الألفاظ لهذه الحاجة الإنسانية وإذالم تتطوّر اللغة فإن عوامل الفناء تتغلّب عليها.

وللتطور الدلالي أنواع؛ منها: تعميم الدلالة، تخصيص الدلالة، انحطاط الدلالة، رقي الدلالة، انتقال الدلالة، التطور إلى المعاني المضادّة والمشترك اللفظي. كما أنّ لذلك عوامل كثيرة، منها العوامل الاجتماعية والنفسية واللغوية، وهو ما سنتحدّث عنه في هذا الموجز.

التطور الدلالي في واقع اللغات البشرية، العوامل والمظاهر

ينطلق الإنسان مع الزمن، وتتطوّر اللّغة التي هي أداته لإظهار أفكاره، تتطوّر

(*) أستاذ بجامعة طهران، برديس قم.
(*) طالبة اللغة العربية وآدابها بجامعة طهران، مرحلة الماجستير.

به وبالزمان؛ فلا يمكن للإنسان الذي يعيش في العصر الحديث أن ينطق بكلمات العصر الجاهلي ومعانيها الخاصة، لكن ليس من الضروري أن يتسرّب هذا التغيّر إلى جميع المفردات ومعانيها، بل ينحصر في بعض الكلمات التي مضى عصرها، ولم تعد لها أيّة مكانة في العصر الآخر.

فاللّغة ـ وهي مادّة حيّة وظاهرة اجتماعية ـ تخضع كما يخضع غيرها من ألوان النشاط الإنساني لعوامل الزمان؛ فتتأثر سلباً وإيجاباً[١]؛ إبراهيم السّامرائي، مباحث لغوية: ٩٢، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٧١م. لأنها ليست أداة صناعية خارجة عن علاقاتها بالمجتمع الذي تعيش فيه، بل هي صورة له نابضة بالحياة[٢].

والألفاظ ـ في مبدأ أمرها ـ ليست إلا جثثاً هامدة يبعث المتكلّم فيها الحياة متأثراً بمجتمعه وعوامله النفسية، فالكلمات لا تدلّ بنفسها على شيء، ولكن المفكّر يستعملها، فيصبح لها معنى[٣].

لقد تساءل «كوهن» في صدر كتابه[٤] قائلاً: «هل يتغيّر المعنى؟» ثم أجاب قائلاً: «إنّ نفس الكلمات ـ بسبب تطوّر اللّغة خلال الزمن ـ تكتسب معنى آخر وتشرح فكرة أخرى، فعلى هذا فإنّ ما نعنيه بتغيّر المعنى هو تغيير الكلمات لمعانيها»، ويقول أولمان: «إن المعنى علاقة متبادلة بين اللّفظ والمدلول؛ وعلى هذا يقع التغيّر في المعنى، كلّما وجد أيّ تغيّر في هذه العلاقة الأساسية»[٥].

التطور الدلالي أو التغير الدلالي[٦] مصطلح من مصطلحات علم الدّلالة الحديث، ويطلق على تغيّر معنى الكلمة على مرّ الزمن بفعل إعلاء أو انحطاط أو توسّع أو انحصار[٧] أو انتقال؛ فتنتقل الكلمة من معنى إلى آخر أو تضيف إلى معناها معنى آخر جديداً دون أن تترك الأول فتتعدّد بتلك المعاني التي تدلّ عليها وتستعمل في أيّ واحد منها حسب الأحوال والمقامات. والغالب أن يحصل هذا التبدّل على مرّ الأيام وتقلّبات العصور ويسمّى في هذه الحال تطوراً؛ لأنه انتقال بالكلمة من طور إلى طور[٨].

إن كلمة «طعن» في العربية كانت تستعمل في العصر الجاهلي للضرب بالرّمح، ثم استعملت بعد الإسلام في علم الحديث والرواية؛ فيقال: «فلان مطعون في روايته»، ثم استعملت في العصر الحديث بمعنى قضائي خاص كالطّعن في الدعاوى والانتخابات، وبقيت هذه المعاني كلّها ملازمة للكلمة يعيّن أحدَها سياق الكلام[٩].

وشأن اللغة الفارسية في ذلك شأن اللغة العربية، فكلمة «فرهنك» التي كان معناها «الأدب» واستعملت أخيراً بمعنى «المعجم»،أخذت معاني تستنبط من كلمة "education" فحملت كلمة «التعليم والتربية» ما أخذت كلمة «فرهنك» من "education" فتحرّرت كلمة «الثقافة» ثم استعملت في كل ما يستنبط من كلمة «culture» باتجاهات علم الاجتماع وعلم الأنساب[١٠].

إن هذه المعاني التي تتوالى على الكلمة الواحدة قد ينسخ الثاني منها الأول والتالي السابق، وقد يتفرّع بعضها من بعض وتتصل بالمعنى الأصلي للكلمة بنوع من الصلة، وقد يبقى هذا المعنى الأصلي مستعملاً مع المعاني الأخرى أو يكون منسياً مهملاً[١١]، على سبيل المثال كلمة «الصفي» كانت قبل الإسلام بمعنى الغنائم، لكنّها بعدالإسلام لم تطلق على ذلك المعنى قطّ واستعملت بمعنى المنتخب والمختار.

ويحدث «التطور الدلالي» تدريجياً في أغلب الأحوال، لكنه قد ينتهي آخر الأمر بتغير كبير في المعنى. وإن تغيّرات المعاني غالباً ما تكون صدى لتغيّر الميول الاجتماعية[١٢]، وتغيّر الحياة الإنسانية ومسايرتها للزّمن؛ فينتج عنه اتّساع التطور عند لغويي العصر الحديث بمعنى مطلق التغيير سواء كان هذا التغيير سلبياً أم إيجابياً[١٣].

ويعرض هذا التطور طبيعياً إيجابياً إذا كان نتيجة تأثر بحضارة أمة من الأمم، وكذلك للنظم والعقائد والتقاليد والعادات أثر في ذلك، كما أن للمستوى الثقافي والبيئة أثر لا يقلّ عن ذلك أبداً[١٤].

واللّغتان العربية والفارسية أنموذجان من اللغات التي تأثرت إحداهما بالأخرى على مرّ العصور، وهو تأثر أدّى إلى التطور الدلالي في بعض مفردات هاتين اللّغتين.

أنواع التطور الدلالي، نماذج دالة من اللغتين: العربية والفارسية

استطاع اللّغويون بعد طول نظر في ما يطرأ على المعاني من تغيّرات في لغات كثيرة، أن يحصروا هذه التغيرات في أنواع رئيسة تصدق على جميع اللغات:

١ ـ التغير الانحطاطي أو «الخافض»:

هذا النوع من التغير في المعنى يصدق على الكلمات التي كانت دلالتها تعدّ في نظر الجماعة نبيلة رفيعة قوية نسبياً، ثم تحولّت هذه الدلالات فصارت دون ذلك مرتبة

أو أصبح لها ارتباطات تزدريها الجماعة[١٥]. فهناك ألفاظ تبدأ حياتها بأن تعبّر في قوّة عن أمر شنيع أو فظيع حتى إذا طرقت الآذان فزع المرء لسماعها، ثم تمرّ الأيام ويكثر تداولها بين الناس، فيستعملونها في مجال أضعف من مجالها الأول، وهنا تنهار القوّة التي في الدلالة الأولى ويصبح اللفظ بعد شيوعه مألوفاً لا تخيف دلالته ولا تفزع الناس[١٦]. ومن ذلك كلمة «القتل» الذي يكون معناه الأصلي ذا دلالة قوية ورَفيعة وهو يلقي إلى المخاطب الخوفَ والوحشة، لكن نرى أن هذه الكلمة تستعمل في كثير من الأحيان في الشجار العادي وتدلّ في هذا الحال على معنى أضعف من معناها الأصلي وهو «الأذى الشديد» وهكذا نرى أن معنى هذه الكلمة ينحطّ من المعنى القويّ الرفيع إلى المعنى الضعيف المنحط وهذا يصدق على الفارسية أيضاً.

٢ ـ التغير المتسامي:

يتضح من اسم هذا النوع من أنواع التغير في المعنى أنه يطلق على ما يصيب الكلمات التي كانت تشير إلى معان هيّنة وضعيفة نسبياً، ثم صارت تدلّ على معان أرفع أو أشرف أو أقوى. من ذلك في العربية انتقال كلمة «بيت» من الدلالة على المسكن المصنوع من الشعر إلى «بيت» الضخم الكبير المتعدّد «المساكن» الذي نعهده في المدن[١٧]. وفي الفارسية كلمة «رعنا» التي كانت تدل على «أحمق ومتكبر» وقد كان لها دلالة سلبية وهي «المرأة السافرة المزججة الحواجب والمكحولة العيون المزينة» لكن تغيّرت الدلالة وصارت تدلّ الآن على «المرأة الجميلة الحسناء»[١٨].

٣ ـ التغير إلى التخصيص أو «تخصيص المعنى»:

وهو أن يضيق معنى الكلمة على مرّ الزمان، فتتحوّل دلالتها من معنى كلّي إلى معنى جزئي، أو يقلّ عدد المعاني التي تدلّ عليها، أي أن الكلمة أصبحت بالتخصيص دالّة على بعض ما كانت تدل عليه من قبل[١٩]. ويمكن تفسير التخصيص الدلالي بأنه نتيجة إضافة بعض الملامح التمييزية للّفظ فكلّما زادت الملامح لشيء ما قلّ عدد أفراده[٢٠]. فمن ذلك في العربية كلمة «الرّكعة» كانت تطلق على كل قومة من القيام ثم استعملت في الشرع للدلالة على هيئة مخصوصة في الصلاة[٢١]، وفي الفارسية كلمة «دهقان» الذي كان يشمل عدة معان في اللغة الفارسية الكلاسيكية منها: «إيراني»، «مالك» و «الإيراني الإقطاعي» لكن حدّدت دائرته الدلاليّة في اللغة

الفارسية اليوم ويستنبط منه معنى «كشاورز» أي الزارع و «برزكر» فقط[٢٢].

٤. التغير إلى التعميم أو «تعميم المعنى»:

وهو عكس اتجّاه التخصيص، فهو يعني تحويل الدلالة من المعنى الجزئي إلى المعنى الكلّي، وبه تصبح الكلمة تدلّ على عدد من المعاني أكثر مما كانت تدلّ عليه من قبل أو تدلّ على معنى أعم من معناها الأول. فمن ذلك في العربية كلمة «الورطة» بمعنى «الهلاك»، وأصل معناها «الوحل تقع فيه الغنم فلا تقدر على التخلّص» وقيل: أصلها «أرض مطمئنة لا طريق فيها يرشد إلى الخلاص»، ثم استخدمت في كلّ شدّة[٢٣]. وفي الفارسية لفظ «شبيخون» ومعناه الأصلي «الهجمة الفجائية في اللّيل»، وقد توسّع معناه على مرّ الزمن وبات يدلّ الآن على كل الهجمات الفجائية، سواء في الليل أم النهار[٢٤].

٥. التغير إلى المعاني المضادّة:

من الملاحظات الصادقة على أكثر اللغات، إن لم يكن جميعها، استعمال كلمة للدلالة على معنى معين واستعمالها في الوقت عينه للدلالة على ضدّ هذا المعنى[٢٥]. وقد أطلق على هذه الكلمات مصطلح الأضداد. وتفسير اللغويين لذلك أنّ الكلمة استخدمت في عصر لأحد المعنيين، ثم استخدمت في عصرٍ تال للمعنى المضاد، وهذا يرجع إلى ناحية نفسية؛ ذلك لأن الإنسان عندما يفكّر في شيء، إنما يفكّر في ضده[٢٦].

ومن ذلك في العربية كلمة «أسرّ» تطلق على «الكتمان» و «الإعلان» ومثال ذلك بمعنى «الكتمان» قوله تعالى: ﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ﴾ (يونس: ٥٤)، ومما أتى بمعنى «الإعلان» قول الفرزدق:

فلمّا رأى الحجاج جرّد سيفه   أسَرَّ الحروريّ الذي كان أضمرا[٢٧]

٦. إنتقال الدلالة:

يعتمد هذا الشكل من التغير الدلالي على وجود علاقة مجازية، قد تكون علاقة مشابهة عن طريق الاستعارة[٢٨]، أي استخدام الكلمة في غير معناها الأصلي لوجود هذه العلاقة، وقد تكون علاقة غير المشابهة وتأتي عن طريق المجاز المرسل[٢٩] بعلاقاته المختلفة، ويسمّى هذا المعنى غير الأصلي للكلمة بالمعنى المجازي[٣٠] أي

المحوّل عن طريق المجاز. ومن أمثلة انتقال الدلالة لعلاقة المشابهة في العربية كلمة «التلوين» والتي تعني في الأصل «تقديم الألوان من الطّعام للتفكّه والتلذّذ»، ثم أطلق على تغيّر أسلوب إلى أسلوب آخر[٣١]. وفي الفارسية لفظ «خام» الذي كان معناه الأصلي «الأكلة» أو «الفاكهة» لما يجهز للأكل ويستعمل في المعنى الثانوي والمجازي للإنسان الذي لم يستعدّ ولم يجرّب أمراً أو عملاً[٣٢].

وعلاقات غير المشابهة كثيرة منها:

١ ـ **علاقة السّببية:** وهي ذكر السبب وإرادة المسبَّب. من ذلك في العربية كلمة «الثبور» وأصله «الحبس»، ثم أطلق على «الهلاك» مجازاً؛ لأنه يسبّب الهلاك[٣٣]. وفي الفارسية كلمة «باران» التي تعني المطر، وقد تطلق مجازاً على «النعمة» لأن المطر سببٌ للنعمة والرحمة.

٢ ـ **علاقة الكلية:** أي إطلاق اسم الكلّ على جزء منه، مثل قوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ (البقرة: ١٩)[٣٤]، فكلمة «أصابع» استعملت هنا بدلاً من رأس الإصبع؛ لأن الإنسان يدخل رأس إصبعه في أذنه لا كلّ أصابعه، وهذا يصدق في الفارسية أيضاً.

٣ ـ **علاقة الجزئية:** أي إطلاق الجزء وإرادة الكل، مثل إطلاق العين على الجاسوس في العربية[٣٥]. وفي الفارسية كلمة «سر» التي تعني ـ بالمعنى الحقيقي ـ الرأس، ومعناها المجازي هو الوجيه الأرفع، كما ورد في شعر سنائي:

تا شدى فارغ از كلاه وكمر بر سر آن زمانه كشتى سر

والمعنى: إذا أصبحتَ فارغاً عن تعلّقات الدنيا أصبحتَ سَيدَ العصر[٣٦].

٤ ـ **علاقة الآلية:** وهو أن يسمّى الشيء باسم آلته، مثل تسمية اللغة لساناً في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ (إبراهيم: ٤)[٣٧]، كما يطلق اللسان في الفارسية أيضاً على اللغة.

٧ ـ المشترك اللّفظي:

قد يحدث أنّ لكلمة معنى في عصر ما، ثم يطلق عليها معنى آخر في العصر نفسه أو في عصر آخر لعوامل مختلفة، ويبقى المعنيان للكلمة، فتصبح الكلمة ذات معنيين بالاشتراك؛ فالمشترك هو اللفظ الواحد له أكثر من معنى[٣٨]، والسياق هو

الذي يحدّد دلالة اللفظ في كل موضع يأتي فيه وما يجاوره من لفظ[٣٩] ويبدو أن هذا التطور في دلالات الكلمات يؤدي إلى الاشتراك اللّفظي. ومثال ذلك في العربية كلمة «الخال» لأخ الأم وللشامة في الوجه وللبعير الضخم وللسحاب[٤٠]، وفي الفارسية كلمة «شير» وهي تطلق على «الأسد» و«الحليب» و«حنفية الماء».

أسباب التطور الدلالي

اللغة ـ كما قلنا ـ ليست ساكنةً بحال من الأحوال، بالرغم من أن تقدمّها يبدو بطيئاً في بعض الأحيان. فالأصوات والتراكيب وصيغ الكلمات ومعانيها معرّضة كلّها للتغير والتطور. واللغة منتقل من جيل إلى آخر على فترات تتخللّها تغيرات وانحرافات دائمة. وهذه الحقيقة ذاتها تؤدّي إلى المرونة في الاستعمال اللّغوي وإلى عدم ثبات الظواهر اللغوية أكثر من أيّ عامل آخر[٤١].

إضافة إلى ذلك، كانت هناك عوامل أخرى تؤثر على المعاني وتؤدّي إلى تطوّرها، ويمكن انقسام هذه العوامل إلى نوعين: فبعض هذه العوامل مقصود كقيام المجامع اللغوية والهيئات العلمية بمثل ذلك عند وجود الحاجة إلى خلع دلالات جديدة على بعض المفردات التي تطلّبتها الحياة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية الجديدة[٤٢]، ويقال لهذا النوع من التطور: التطور الخاص أو المقصود. أمّا البعض الآخر من هذه العوامل فهو غير مقصود، وهي التي تؤدّي إلى تطوّر اللغة دون إرادة أفراد الجماعة التي تتحدّث بها، فلا تقصد ذلك ولا تتعمده ولا تستطيع مقاومته، ويقال لهذا النوع من التطور: التطور العام أو التلقائي[٤٣].

والعوامل غير المقصودة كثيرة نذكر بعضها:

١ ـ عوامل تتعلّق باستخدام الكلمات؛ فمدلول الكلمة يتغير تبعاً للحالات التي يكثر فيها استخدامها؛ فكثرة استخدام العام مثلاً في بعض ما يدلّ عليه، يزيل مع تقادم العهد عموم معناه ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله. ولدينا في اللغة العربية وحدها آلاف من أمثلة هذا النوع؛ فمن ذلك جميع المفردات التي كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام في معان خاصة تتعلّق بالعقائد أو الشعائر... كالصلاة مثلاً حيث معناها في الأصل الدعاء ثم شاع استعمالها في الإسلام في العبادة

المعروفة لاشتمالها على مظهر من مظاهر الدّعاء، حتى أصبحت لا تتصرف عند إطلاقها إلى غير هذا المعنى[٤٤]. وكذلك في الفارسية كلمة «نماز» التي كان معناها الأصلي «الاحترام والتعظيم»، لكنّها الآن تستعمل بمعنى خاص لفريضة من الفرائض الإسلامية فقط، وهي ما يعادل كلمة «الصلاة» في العربية[٤٥].

وكثرة استخدام الخاص في معان عامة عن طريق التوّسع تزيل مع تقادم العهد خصوص معناه وتكسبه العموم؛ فمن ذلك في اللغة العربية مثلاً كلمة «البأس»؛ فالبأس في الأصل «الحرب» ثم كثر استخدامه في كل شدّة، فاكتسب من هذا الاستخدام عموم معناه[٤٦]. وفي الفارسية كلمة «بول» الذي كان اسم أصغر سكّة كانت رائجة، لكن اليوم قد عمّمت هذه الكلمة وتلقي إلى الذهن نقوداً تستعمل في البيع والشراء على الإطلاق سواء أكان النقد حديدياً أم ورقيّاً[٤٧].

وكثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي تؤدي غالباً إلى انقراض معناها الحقيقي وحلول هذا المعنى المجازي محلّه؛ فمن ذلك مثلاً في اللغة العربية كلمة «مجد» فالمجد معناه في الأصل «امتلاء بطن الدّابة من العلف»، ثم كثر استخدامه مجازاً في الامتلاء بالكرم حتى انقرض معناه الأصلي وأصبح حقيقة في هذا المعنى المجازي[٤٨]. وفي اللغة الفارسية مثلاً كلمة «سبنج» التي كان معناها الأصلي «القوافل ومحلّ إقامة المسافرين مؤقتاً» واستعمالها المجازي في معان «المؤقتي والعابرة» أدّى إلى نسيان معناها الأصلي[٤٩].

وكثرة استخدام الكلمة في العبارات السلبية ينزع عنها معناها الأصلي ويكسبها معنى العموم والإطلاق فتصبح أشبه شيء بأداة من أدوات النفي. فمن ذلك في العربية كلمات «قط وأبداً» وما إليها[٥٠]. وكذلك في الفارسية كلمات «هركز، وأصلاً».

واستخدام الكلمة في فنّ بمعنى خاص يجرّدها في هذا الفن من معناها اللغوي ويقصرها على مدلولها الاصطلاحي. ويدخل في هذا مصطلحات الآداب والفلسفة والقانون و... ومن ثم نرى أن الكلمة الواحدة تستعمل في الشعر بمعنى وفي الرسائل بمعنى آخر وفي السياسة بمعنى ثالث و...

٢ ـ **عوامل تتعلّق بأصوات الكلمة؛** فثبات أصوات الكلمة يساعد على ثبات

معناها، وتغيّرها يمهّد أحياناً السبيل إلى تغيره[٥١]،بحيث تصبح تلك الكلمة مماثلة لكلمة أخرى لها معنى آخر؛ فإن كلمة «كُماش» الفارسية بمعنى «نسيج من قطن خشن» قد تطوّرت فيها «الكاف» فأصبحت «قافاً» فشابهت الكلمة العربية «قماش»، بمعنى «أرذل الناس» و «ما وقع على الأرض من فتات الأشياء ومتاع البيت»، فأصبحت هذه الكلمة العربية ذات دلالة جديدة على المنسوجات[٥٢].

٣ ـ **عوامل تتعلّق بالقواعد**؛ فقد تمهّد قواعد اللغة نفسها السّبيل إلى تغير مدلول الكلمة وتساعد على توجيهه وجهة خاصة؛ فتذكير كلمة «ولد» مثلاً في العربية (ولد صغير) قد جعل معناها يرتبط في الذهن بالمذكّر، ولذلك أخذ مدلولها يدنو شيئاً فشيئاً من هذا النوع حتى أصبحت لا تطلق في كثير من اللّهجات العامية إلاّ على الولد من الذكور[٥٣]. وفي الفارسية كلمات «دارم وداشتم» التي كانت بمعنى «صاحب شيء» حتى قبل سبعين سنة تقريباً، وبعد ذلك عرضت عليها قاعدة لغوية خاصة وتستعمل في بنية الفعل الحال المستمر والماضي المستمر[٥٤].

٤ ـ **وقد يكون العامل في تغيّر معنى الكلمة أنّ الشيء نفسه الذي تدلّ عليه، قد تغيّرت طبيعته أو عناصره أو وظائفه أو الشؤون الاجتماعية المتصلة به وما إلى ذلك**؛ فعلى سبيل المثال كلمة «الريشة» في العربية كانت تطلق على آلة الكتابة أيام أن كانت تتخذ من ريش الطيور، لكن تغيّر الآن مدلولها الأصلي تبعاً لتغير المادة المتخذة منها آلة الكتابة، فأصبحت تطلق على قطعة من المعدن مشكّلة في صورة خاصة[٥٥]. وفي الفارسية مثلاً كلمات «صدره، سرداري، ار خالق، كليجه وجبّه» كانت تستعمل حتى القرن الأخير؛ لأن الناس كانوا يلبسون هذه الملابس في تلك الحقبة وكانوا يحتاجون إلى أسمائها طبعاً[٥٦]. لكن الآن يلبس الناس ملابس أخرى ويحتاجون إلى أسماء جديدة لملابسهم، إذاً لابدّ لتلك الكلمات ومعانيها أن تزول وتتبدّل إلى أسماء أخرى.

٥ ـ **قد يكون العامل في التطور الدلالي سوء الفهم**؛ إن الإنسان يقيس ما لم يعرف على ما عرف من قبل ويستنبط على أساس هذا القياس، فيصيب في استنباطه حيناً ويخطأ حيناً آخر، فيستخرج دلالة جديدة قد تصادف الشيوع والذّيوع بين النّاس[٥٧].

٦ ـ **وقد يكون العامل في تغيّر المعنى أسباباً نفسية**؛ إن الآداب الاجتماعية

والحياء والاشمئزاز والتشاؤم والتفاؤل كلّها أسباباً نفسية تدعو إلى اختفاء كثير من الألفاظ والعدول عنها إلى غيرها من الألفاظ التي يكنّى بها عن الأشياء التي يستحيى من ذكرها أو يخاف أو يتشاءم من التلّفظ بأسمائها، وذلك كبعض أعضاء الإنسان وأفعاله وبعض أنواع الحيوان(٥٨).

٧ ـ وقد يكون العامل في تغير المعنى أسباباً اجتماعية؛ إن الثورات الاجتماعية ولاسيّما الفكرية والتطور الاجتماعي بسبب ما تؤدي إليه من تبديل الأشياء التي يراها الإنسان أو يستعملها وتبدّل المفاهيم.. تؤدي في غالب الأحوال إلى تطوّر لغوي، فتموت ألفاظ وتحيا أخرى وتتبدل معاني بعض الألفاظ، وهي التي كان لها معنى واستعيرت لمعنى جديد هو نتيجة تلك الثورة أو ذلك التطور الفكري(٥٩). وعلى سبيل المثال كان لانتقال العرب من همجية الجاهلية إلى حضارة الإسلام ومن النطاق العربي الضيّق الذي امتازت به حضارتهم في عصر بني أمية إلى الأفق العالمي الواسع الذي تحوّلوا إليه في عصر بني العباس، أجلّ أثر في نهضة لغتهم وتطوّر دلالات الكلمات(٦٠).

وفي اللغة الفارسية مثلاً إثر الثورة الإسلامية في إيران ـ وقد كانت ثورةً اجتماعية وفكرية ـ تغيّرت دلالة بعض الكلمات لأسباب سياسية، مثل كلمة «آزادي» التي كانت قبل ذلك مقيّدة بدائرة المسائل الأخلاقية وكانت مرتبطة بالأحوال النفسية، لكن هذه الكلمة بعد الثورة الإسلامية دخلت إلى دائرة الكلمات السياسية وتغيّر مدلولها الأخلاقي(٦١).

كما أن انتشار أديان أو مذاهب اجتماعية جديدة يقترن غالباً بظهور مفردات لغوية جديدة في صياغتها أو في معناها على الأقل للدلالة على المفاهيم الجديدة(٦٢). مثلاً ظهور الإسلام أدّى إلى حذف كثير من المفردات التي لم يبق لوجودها أي مبرّر في المجتمع الإسلامي، كالصفي والنشيطة والمرباع فضلاً عن كثير من ألفاظ وأسماء القبائل والأيام والأشهر. وأدّى أيضاً إلى ظهور ألفاظ كالإيمان والنفاق والفسق والصلاة التي تدخل في دائرة المسائل الدينية وكثير غيرها ظهرت بمعانيها الجديدة.

٨ ـ وقد يكون العامل في التطوّر الدلالي،السّياق المضلّل الذي نسمع فيه الكلمة لأول مرّة، فإننا عندما نسمع جملة أو نقرؤها، نرى الكلمات التي تشتمل عليها، يفسّر بعضها بعضاً، فإذا كانت واحدة منها غير مألوفة لنا، حاولنا بطبيعة

الحال تفسيرها، معتمدين على سياق النص[٦٣].

٩ ـ **وقد يكون العامل في تغيّر مدلول الكلمة، انتقالها من لغة إلى لغة**؛ فقد يخصّص مدلولها العام وتقصر على بعض ما كانت تدل عليه في لغتها الأصلية، وقد يعمّم مدلولها الخاص وقد تستعمل في غير ما وضعت له لعلاقة ما بين المعنيين وقد تنحط إلى درجة وضيعة في الاستعمال فتصبح فحش الكلام وهجره، وقد تسمو إلى منزلة راقية فتعتبر من نبيل القول ومصطفاه[٦٤]. وهذا هو الذي يسمّى «الدخيل». واللغتان العربية والفارسية أنموذجان بارزان من اللغات التي انتقلت بعض كلماتها إلى الأخرى وتغيّرت دلالتها إثر هذا الانتقال؛ فقد كنت تجد في الفارسية طائفة كثيرة من الألفاظ العربية كان للفرس طرائق في الاستعارة منها ما هو مفرد بقي على بنائه في العربية ومنها ما ألحقوه بلواحق فارسية ركبوها مع الألفاظ العربية، ومنها ما سبق بزيادات فارسية ركبوها أيضاً[٦٥]. كما تجد في العربية ألفاظاً فارسية كثيرة عرضت عليها هذه التغيرات التي ذكرناها؛ فمن ذلك في الفارسية كلمة «أوباش» التي كان معناها في اللغة العربية «مجتمع فيه أجناس مختلفة من الرجال» لكن إذا انتقلت إلى الفارسية أطلقت على «أراذل الناس»[٦٦] وفي العربية كلمة «تَفتَه» التي هي بمعنى «نسيج العنكبوت» لدى الفرس. وقد استعاره العرب «لضرب رقيق من النسيج يشبه نسيج العنكبوت تشبيهاً»[٦٧].

١٠ ـ **وقد يكون العامل، مبلغ وضوح الكلمة في الذهن**؛ فكلّما كان مدلول الكلمة واضحاً في الأذهان قلّ تعرّضه للتغير، وكلّما كان مبهماً غامضاً كثر تقلّبه[٦٨].

١١ ـ **وقد يكون العامل في التطور الدلالي، كثرة استعمال لفظ في موضع معيّن بجوار ألفاظ معينة.** فلفظ «اتقى» في العربية بمعنى «وقى نفسه» استعمل بمعناه الأصلي في مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ﴾ (آل عمران: ١٣١)، ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا﴾ (البقرة: ٤٨)، ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً﴾ (الأنفال: ٢٥)، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (الحجرات: ١٢)، ثم استعمل بمعنى إيجابي أعمّ من المعنى الأصلي، فالتقوى غدت تفيد العمل الصالح والمتقون هم الصالحون دون ملاحظة المعنى الأصلي وإن كان المؤدّى واحداً[٦٩]. وفي الفارسية كلمة «صالح» التي انتقلت من العربية إليها بمدلولها الديني ويكثر استعمالها للعمل

الصالح، وقد كان معناها الأصلي «كل شيءٍ يكون صالحاً وحسناً».

نتيجة البحث

لا ريب أن للألفاظ دوراً هاماً في الحياة الإنسانية وهي التي تعبّر عن التفكير الإنساني ولولاها لاختفى التفكير الإنساني وما كان له مجالٌ للظهور والبروز إلى الساحة الإنسانية. على هذا الأساس لابدّ للألفاظ أن تكون مرتبطة ومتصلة بأحوال الاجتماعات البشرية في حقبات مختلفة، إذاً هي تتطوّر وتتغيّر نحو التطور، وإذا كانت الألفاظ لا تتّجه باتجاه التغير فعوامل الفناء تغلب عليها. ويبدو أن الكلمة إذا كانت في حقبة وإقليم تدلّ على معنى ثم تحول معناها ودلالتها في حقبة أخرى في ذلك الإقليم نفسه إلى معنى آخر، فيمكن لنا حينئذٍ أن ندعو ذلك بالتطور الدلالي.

وهناك عوامل مختلفة تؤدي إلى تطور دلالة الكلمات، لكن يبدو أن العامل الاجتماعي من أهمّ العوامل في ذلك؛ إذ بين الكلمات والمجتمع علاقة متبادلة وبما أن المجتمع معرّض للتغير دائماً فلابدّ للألفاظ أن تتغيّر أيضاً كي تحيا.

الهوامش

(١) إبراهيم السّامرائي، مباحث لغوية: ٩٢، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٧١م.
(٢) عبد الغفار حامد هلال، علم اللّغة بين القديم والحديث: ١٨١، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.
(٣)المصدر نفسه: ٢٠٥.
(٤) The diversity of meaning
(٥) أحمد مختار عمر، علم الدلالة: ٢٣٥، الطبعة الرابعة، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٩٣م.
(٦) Semantic change
(٧) فريد عوض حيدر، علم الدلالة: ٧١، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٥م.
(٨) محمد المبارك، فقه اللّغة وخصائص العربية: ٢٠٧، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٠م.
(٩) المصدر نفسه: ٢٠٨.
(١٠) داريوش آشوري، باز انديشي زبان فارسي: ٧٤، الطبعة الأولى، طهران، مركز.
(١١) المبارك، فقه اللغة: ٢٠٩
(١٢) محمود السّعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ٢٨٠، بيروت، دار النهضة العربية.
(١٣) مجدي إبراهيم محمد إبراهيم، بحوث ودراسات في علم اللّغة: ١٩٤، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
(١٤) السامرائي، مباحث لغوية: ٩٢.
(١٥) السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ٢٨٠.
(١٦) عوض حيدر، علم الدلالة: ٨٥.
(١٧) السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ٢٨٢.
(١٨) حسين وثوقي، واژه شناسي وفرهنك نكارى در زبان فارسي: ٣٣، الطبعة الأولى، طهران، باز، ١٣٨٣ش/٢٠٠٤م.
(١٩) عوض حيدر، علم الدلالة: ٧٥.
(٢٠) مختار عمر، علم الدلالة: ٢٤٦.
(٢١) عوض حيدر، علم الدلالة: ٧٦.
(٢٢) مهري باقري، مقدمات زبان شناسي: ٢١٣، الطبعة السابعة، طهران، قطرة، ١٣٨٣ش/٢٠٠٤م.
(٢٣) عوض حيدر، علم الدلالة: ٧٧.
(٢٤) باقري، مقدمات زبان شناسي: ٢١٤.
(٢٥) السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ٢٨٥.
(٢٦) عوض حيدر، علم الدلالة: ٨٦.
(٢٧) راجع: عباس أبو السّعود، أزاهير الفصحى في دقائق اللّغة: ٢٩٥، القاهرة، دار المعارف.
(٢٨) Metaphor
(٢٩) Motonymy

(٣٠) Transferred meaning

(٣١) عوض حيدر، علم الدلالة: ٧٩.

(٣٢) باقري، مقدمات زبان شناسي: ٢١٠.

(٣٣) عوض حيدر، علم الدلالة: ٨٠.

(٣٤)عوض حيدر، علم الدلالة: ٨٢.

(٣٥) المصدر نفسه: ٨٢.

(٣٦) محمد خليل رجائي، معالم البلاغة در علم معاني وبيان وبديع: ٣١٧، الطبعة الخامسة، شيراز، مركز نشر دانشكاه شيراز، ١٣٧٩ش/٢٠٠٠م.

(٣٧) المصدر نفسه: ٨٣، وللمزيد راجع المصدر نفسه، ومبحث المجاز المفرد المرسل في كتاب جواهر البلاغة لمصطفى الهاشمي: ١٨٠.

(٣٨) حسن ظاظا، كلام العرب: ٨٩، الطبعة الثانية، دمشق، دار القلم، ١٩٩٠م.

(٣٩) محمود عكاشة، الدلالة اللّفظية: ٦٤، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٢م.

(٤٠) محمد علي عبدالكريم الرّديني، فصول في علم اللغة العام: ٢٧٨، الطبعة الأولى، بيروت، عالم الكتب، ٢٠٠٢م.

(٤١) الرّديني، فصول في علم اللغة العام: ٢٥٦.

(٤٢) مجدي إبراهيم، بحوث ودراسات في علم اللغة: ١٩٤.

(٤٣) حامد هلال، علم اللغة بين القديم والحديث: ٢٠٩ بتصرّف.

(٤٤) علي عبدالواحد وافي، علم اللغة: ٣٢٠، الطبعة العاشرة، القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٥م.

(٤٥) برويز ناتل خانلري، تاريخ زبان فارسي: ١٠٥، الطبعة الخامسة، طهران، سيمرغ، ١٣٧٤ش/١٩٩٥.

(٤٦) عبدالواحد وافي، علم اللغة: ٣٢٠.

(٤٧) برويز ناتل خانلري، زبان شناسي وزبان فارسي: ١٣٥، الطبعة الثالثة، طهران، بنياد فرهنك ايران، ١٣٤٧ش/١٩٦٨م.

(٤٨) عبدالواحد وافي، علم اللغة: ٣٢٠.

(٤٩) باقري، مقدمات زبان شناسي: ٢١٠. س

(٥٠) عبدالواحد وافي، علم اللغة: ٣٢٠.

(٥١) المصدر نفسه: ٣٢١.

(٥٢) رمضان عبدالتواب، التطوّر اللّغوي: ١٩١، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م.

(٥٣) عبدالواحد وافي، علم اللغة: ٣٢٢.

(٥٤) وثوقي، واژه شناسي وفرهنك نكارى در زبان فارسي: ٣٣.

(٥٥) عبدالوحد وافي، علم اللغة: ٣٢٥.

(٥٦) برويز ناتل خانلري، زبان شناسي وزبان فارسي: ١١٣، الطبعة الثانية، طهران، امير كبير، ١٣٤٣ش/١٩٦٤م.

(٥٧) عبدالتواب، التطوّر اللغوي: ١٩٠.

(٥٨) المبارك، فقه اللغة: ٢١٥.

(٥٩) المبارك، فقه اللغة: ٢١٤.

(٦٠) عبدالواحد وافي، علم اللغة: ٢٥٧ بتصرّف.

(٦١) راجع: آشوري، باز انديشي زبان فارسي: ٧٦.

(٦٢) المبارك، فقه اللغة: ٢١٤.

(٦٣) عبدالتواب، التطوّر اللغوي: ١٨٩.

(٦٤) عبدالواحد وافي، علم اللغة: ٣٢٤.

(٦٥) إبراهيم السّامرائي، الدّخيل في الفارسية والعربية والتركية: ٣٧، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة لبنان الناشرون، ١٩٩٧م.

(٦٦) راجع: المصدر نفسه: ٣.

(٦٧) راجع: المصدر نفسه: ٤٩.

(٦٨) عبدالواحد وافي، علم اللغة: ٣٢٢.

(٦٩) المبارك، فقه اللغة: ٢١٢.

علم الأنساب في التراث الإسلامي
جولة في التطوّرات والبناءات

أ. محمد نوري(*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

علم الأنساب، التعريف والتمييز والضرورة

يتعلّق علم الأنساب بتحديد أنساب الناس وطرق إثباتها. والغرض منه الاحتراز عن الخطأ في تحديد نسب الأشخاص[1]. وقد عرّفه حاجي خليفة بقوله: «وهو علمٌ يتعرّف منه أنساب الناس وقواعده الكلية والجزئية، والغرض منه الاحتراز عن الخطأ في نسب شخصٍ، وهو علمٌ عظيم النفع جليل القدر..»[2]. هذا، ولكن كثيراً ما قد يصار فيه إلى دراسة أنساب القبائل، وإلى البحث حول علاقة كل قبيلةٍ بالقبائل الأخرى بما يفيدنا في التعرّف على أنساب كل منها[3].

وأما المسائل التي لها علاقةٌ بالنسب، فيمكن توزيعها على أصنافٍ ثلاثة:

١ ـ ما يتحدّث عن النسب بوصفه واقعاً كان فرض نفسه على النظام القبلي الذي كان سائداً في المجتمع العربي زمان الجاهلية، وكتب له الاستمرار فيما بعد إلى العصر الإسلامي، مضافاً إلى الروابط الأسرية والعلاقات الاجتماعية التي تطبّعت آنذاك بميزات خاصة واستثنائية[4].

٢ ـ ما يبحث عن النسب بوصفه واحداً من مؤسّسات الدولة التي تم تأسيسها منذ زمن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، والتي يطلق عليها اليوم اسم «إدارة الأحوال الشخصية».

٣ ـ ما يبحث عنه باعتبار كونه أحد المعارف التي لها خصوصيات العلم وأوصافه، والتي كانت تعدّ في السابق جزءاً من علم التاريخ. وهو ما سنتناوله في هذه

(*) باحث في الحوزة والجامعة، ومشرف وكاتب في العديد من الموسوعات الإسلامية.

المقالة تحت عنوان: علم الأنساب. ويعادله في اللغة الإنجليزية كلمة (Genealogy)، كما يعادل اسم «النسابة» قولهم: (Genealogist)[٥].

وفيما عمد بعضٌ إلى اعتبار النسب والعرق شيئاً واحداً[٦]، فإننا نجد أن علم الأعراق، والذي يعادله في الإنجليزية مصطلح: (Ethnology)، ليس واحداً من فصائل علم التاريخ أو شعبةً من شعبه، وإنما هو متشعبٌ من علم الإنسان[٧] وأحد فروعه، ذلك العلم الذي يتعرّض لدراسة مجموعة السنن والآداب التي تميز بين مختلف أنواع البشر. هذا بالإضافة إلى أن العرق (Race) يدخل في مجال علم الأحياء وعلم الجينات الوراثية[٨]. وكيفما كان، فالعلم الذي نحن بصدد الحديث عنه هو ما قد اصطلح على تسميته منذ القدم بعلم الأنساب[٩].

وفي عصرنا الحالي، تعرّض بعض علماء النسب للتوبيخ والتأنيب جراء قلّة اعتنائهم بهذا العلم أو انعدام اهتمامهم به أصلاً، وهو ما أدى بهؤلاء أن يروا في القسوة والغلظة في التعامل معهم سبباً رئيساً في تركهم لتناوله وتعاطي دراسته[١٠].

وقد زعم بعضهم انتفاء الحاجة إلى دراسة الأنساب والأحوال الشخصية، بحجّة أن تقدم البشر في علوم الحياة والاجتماع يغنيهم عن ذلك. إلا أن جمعاً من مناصري هذا العلم ومحبّيه تصدّوا للردّ على هذا الزعم، فرأوا أنه من الضروري جداً الوقوف والاطلاع على الجذور القديمة لكلّ نسلٍ، سواء كان نسلاً للفرد أم للقبيلة، وأن هذا يعتبر من الشؤون التي يعنى بها علم الأنساب. كما رأوا أن الضرورات الشرعية والاجتماعية والأدبية تؤكّد جميعاً على مبدأ الحاجة إلى هذا العلم. وعلى هذا الأساس، كان لعلم الأنساب عندهم فوائد علمية وعملية جمّة[١١].

ولعل أوّل من قام بمساعٍ حثيثة جادّة لتجديد هذا العلم وإعادة بعث الروح والحياة فيه هو المرحوم السيد المرعشي النجفي، وذلك من خلال نشر وإحياء الكتب الرئيسية التي تبحث في هذا الفن، وهكذا، وبدفعٍ من هذه الجهود المباركة استطاع هذا الفنّ أن يعود إلى الحياة من جديد عند الشيعة على أقلّ تقدير[١٢].

في السابق، كانت حاجة الناس إلى تحديد أنسابهم تماماً كحاجة كل منّا اليوم إلى تحديد هويته الشخصية؛ إذ الجاهل بنسبه يبقى مجهولاً غير قادرٍ على استيفاء حقوقه كافّة، تماماً كمن يتعرّض منّا لفقدان هويته أو الجهل بها[١٣]؛ من

هنا، نستطيع الجزم بأن الوصول إلى الأنساب عن طريق الاستعانة بهذا العلم، لم يكن لأجل التمييز العنصري أو التفاخر الطبقي أو طلب التفاضل القبلي، وإنما كان وسيلةً لتحقيق الارتقاء الاجتماعي[١٤]. وحقاً يمكن أن يدّعى أن علم الأنساب كان يعدّ في السابق ضرورةً اجتماعية ملحّة، إلا أنه اليوم ليس له هذا المدى من النفع والتأثير. وهذا ما يشابه ـ بدرجةٍ كبيرة ـ ما حصل بالنسبة لما عرف قديماً بعلم الطبيعيات الذي فقد أهميته وفائدته بعد أن جرى استبداله والاستغناء عنه بعلم الفيزياء وغيره من العلوم التجريبية الجديدة. لكن مع ذلك، يعتبر علم الأنساب جزءاً من التراث الثقافي للعرب والمسلمين، فهو ـ من ثمّ ـ واحد من العناصر التي تشكّل هوية المسلمين التاريخية والحضارية[١٥].

لقد بلغ علم الأنساب حداً من التطور والتقدّم تمكّن معه من تقديم أبحاثٍ تخصصية تصدّت لدراسة أنساب بعض فصائل الحيوان. وأحد هؤلاء الباحثين على سبيل المثال، هشام بن محمد المعروف بابن الكلبي، الذي ألّف كتاباً تعرّض فيه لأنساب الخيول، مطلقاً عليه اسم: أنساب الخيل في الجاهلية والأنساب[١٦].

المجالات التي يستفاد فيها من علم الأنساب

احتلّ علم الأنساب مكانةً هامة ومميزة في عيون العرب وأنظارهم، ولاسيما عرب البوادي؛ إذ كانت الحقوق الإنسانية لكل فرد من هؤلاء، بل وقيمة حياته عندهم، مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بحقيقة نسبه، فالنسب هو الذي يعيّن درجة الأمان الاجتماعي والحماية الطبقية اللذين كان كل فردٍ من الأفراد يحظى بهما آنذاك[١٧].

وكان من الطبيعي لذلك، أن يكون للنسابين مكانةٌ عالية ومرموقة في المجتمع العربي، فكان التعامل معهم يتمّ على أساسٍ من الإكبار والتعظيم، بل كان الواحد منهم ينظر إليه بوصفه مرجعاً يعود الجميع إليه لحلّ الكثير من الخلافات والنزاعات[١٨]. وهو ما قد لا نجد له تفسيراً معقولاً ومقبولاً في ثقافة غير العرب. لكن من المؤكد أننا لو أنعمنا النظر في البنية الاجتماعية لهؤلاء، فسنجد أن الأهمية التي كان العرب يولونها للنسب لا تزيد شيئاً عن الأهمية والدور الذي تلعبه «الجنسية» عند غيرهم، حيث تعتبر الجنسية اليوم إحدى المكوّنات الرئيسية للمنزلة الاجتماعية التي

يحتلّها كل فرد من أفراد المجتمع، وعلى أساسها تتحدّد هويته الشخصية والاجتماعية معاً[١٩].

شكّلت النتائج التي تم التوصل إليها بواسطة علم الأنساب المحور والأساس للكثير من نتائج المعرفة الاجتماعية، وذلك من قبيل: العلاقات التي تسود بين أفراد القبيلة وتربط بعضهم ببعض، وتكون مبنيةً على أساس المنافع والمصالح، أو العلائق التي تربط أفراد قبيلةٍ بأخرى، والتي تضمن الحماية للفرد داخل قبيلته وخارجها. كما كان لنتائج علم الأنساب أثرها البالغ والكبير على المعارف النفسية والروحية، من قبيل الوصول إلى الرشد في الروحية والأخلاقية الخاصة التي برزت في قالبي التحقير والتفاخر. بل إن هذه النتائج تركت بصماتها أيضاً على المعطيات الحقوقية والفقهية، كالاستفادة من بيت المال أو من الضمان الاجتماعي[٢٠].

حضور الأنساب في الفقه الإسلامي

كما ونجد في الفقه والكلام الشيعيين العديد من المسائل التي تأثرت بنتائج التحقيقات التي أقيمت في علم الأنساب، من بينها:

١ ـ مسألة وجوب تولّي أهل البيت وقبول إمامتهم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (الشورى: ٢٣).

٢ ـ مسألة تحريم الصدقة على أهل البيت وأحفادهم ووجوب دفع الخمس لهم.

ومعلومٌ أن تحديد من هم أهل بيت النبي ﷺ ومن هم أحفاده مهمةٌ تقع على عاتق علم الأنساب.

إن النسب ـ سيما مع رجوعه إلى قريش ـ أحد الشروط التي يعتبرها الفقهاء في إمامة الإمام وشرعية إمامته. وممن أكّد على هذا المعتقد وأصر عليه: الماوردي في (الأحكام السلطانية)، والفراء في (الأحكام السلطانية) أيضاً، وابن حزم في (الجمهرة)، والقلقشندي في (النهاية). ومضافاً إلى ذلك، فهناك بعض المسائل في كلّ من الوقف والإرث والنكاح التي يجب في مصداقها وموردها وصف القرشية، وهذا يعني أنه لا بد لتعيين المورد والمصداق من اللجوء إلى علم الأنساب والاستعانة به.

وإلى جانب الاستفادة من تجارب علم الأنساب ونتائجه في الجانب الحقوقي،

فقد تمّت الاستفادة منه أيضاً في المجال الأخلاقي، ويبدو ذلك جليّاً من خلال بعض المرويات المنقولة التي تعنى بهذا الجانب، ونذكر ـ على سبيل المثال ـ روايةً جاء فيها: أن النبي الأكرمﷺ قال: «**تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم**»[٢١]، حيث أكد هذا النوع من الروايات على لزوم أن يحسن الزوج اختيار زوجته. وجاء في روايةٍ أخرى عنهﷺ: «**من انتسب إلى غير أبيه أو تولّى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**»[٢٢].

بدوره، استفاد الشعر العربي كثيراً من مسائل علم الأنساب، لاسيما في مجالات الهجاء والافتخار بالآباء والأجداد[٢٣]، وهو ما تحدّث عنه مهدوي دامغاني مفصّلاً في مقدمة كتاب (المجدي)[٢٤].

أما «سترستين»، فقد رتب الفوائد الدينية والثقافية والاجتماعية لعلم الأنساب على الشكل التالي: ١ ـ العلم بنسب النبيﷺ، لأن الإيمان بالنبي منوطٌ بمعرفته، وجزءٌ من هذه المعرفة لا يمكن له أن يتمّ إلا بواسطة علم الأنساب. ٢ ـ مشروعية الإمامة. ٣ ـ عملية التعارف بين الناس. ٤ ـ ضرورة تعرّف الزوج على زوجةٍ تليق به، وبالعكس[٢٥].

لغة علم الأنساب والمناخ الاصطلاحي

علم الأنساب ـ ككل علمٍ ـ علمٌ خاص له لغته ومفرداته ومصطلحاته الخاصة. ومن جملة هذه الاصطلاحات ألفاظٌ مثل: صحيح النسب، مقبول النسب، مشهور النسب، مردود النسب، في صح، نسب القطع، معقب، مطعون، درج، منقرض، مذيل، وحده، ميناث، قعيد، حفيد، عريق، ناقلة، مكثر، نازلة[٢٦].

ولعلماء الأنساب اصطلاحاتٌ متعددة الأشكال:

١ ـ الاصطلاحات التي تبين نوع ودرجة الفرد في سلسلةٍ معينة، أو نوع ودرجة نفس السلسلة، كمقبول النسب، حفيد و..

٢ ـ الاصطلاحات التي تبين صحّة حلقةٍ ما في سلسلة معينة، أو صحّة نفس السلسلة، نحو: له ذريةٌ، له ذيلٌ و.. ولو أريد بيان صحّة المتوسط أو السافل لسيقت اصطلاحاتٌ أخرى مثل: صحيح، لا ريب فيه، لا غبار عليه.

٣ ـ عبارات الجرح التي تكشف عن عدم الصحة، مثل: فيه نظرٌ، لقيط، و..

٤ ـ العبارات التي تفيد تبويب فئات المجتمع وتصنيفها إلى مجموعاتٍ وفرق، نظير: قبيلة، شعب، بطن، فخر و..

مدارس علم الأنساب ومناهج البحث والتنقيب

تتوزّع الكتب التي دوّنت بواسطة النسابين على نوعين: أحدهما الكتاب المشجر أو بحر الأنساب، والآخر الكتاب المبسوط. ويعتقد بعضهم أنّ الشافعي كان هو من قام باختراع الطريقة المشجّرة[٢٧]. وكيفما كان، ففي هذه الطريقة يتم استعراض السلسلة على شكل شجرةٍ قوامها مجموعةٌ من الأغصان الأصلية والفرعية، وهي عبارةٌ عن كافة الشخصيات الواقعة في هذه السلسلة. ويعدّ مؤلف كتاب «الحاوي» ابن عبد السميع أحد أشهر من كتب في النسب بطريقةٍ مشجرة. بينما يعتبر أبو عبيد القاسم بن سلام، في كتابه المبسوط: «نسب الطالبيين»، أحد أشهر المؤلفين على الطريقة المبسوطة. علماً أن الكتب المشجرة أكثر من المبسوطة.

وتعتمد الطريقة المبسوطة على البدء من أعلى السلسلة بذكر أقدم الأجداد، يليهم أسماء الأولاد من النسل الثاني، ثم يذكر اسم واحدٍ من أولاد هؤلاء، ثم أسماء أولاده، وهكذا، وبعد الفراغ من هذا الفرع المعين، يصار إلى الانتقال إلى شخصٍ آخر من نفس النسل الثاني ويفعلون معه نفس ما فعلوه مع الأول، وهكذا..

ويكمن الفرق الأساسي بين الطريقتين: المشجرة والمبسوطة، في أن الأولى تبدأ من الأسفل (الجديد) إلى الأعلى (القديم)، أي: من الأحفاد إلى الأولاد إلى الآباء فإلى الأجداد. وأما في المبسوطة، فمن الأجداد إلى الأحفاد[٢٨].

وكذلك فيما يتعلق بالقبائل، فإننا نجد أن علم الأنساب يقدّم تبويبه وترتيبه الخاص لها هي أيضاً، وذلك كما يلي: الشعب، القبيلة، العمارة، البطن، الفخذ، والفصيلة[٢٩]. فمثلاً: سلالة بني العباس هي على الشكل التالي: خزيمة، كنانة، قريش، قصي، هاشم، عباس.

ويتوزع علماء الأنساب المسلمون على أربع مدارس مهمة: ١ ـ مدرسة المدينة والشام. ٢ ـ مدرسة العراق. ٣ ـ مدرسة اليمن. ٤ ـ مدرسة الغرب الإسلامي. وعلى سبيل

المثال، ينتمي ابن الكلبي إلى مدرسة العراق، أما ابن حزم فينتسب إلى مدرسة الغرب الإسلامي، أي الأندلس. ولكل واحدةٍ من هذه المدارس اهتماماتها وميولها النظرية الخاصة[٣٠].

مكانة علم الأنساب في البنيات التحتية لعلم التاريخ

علم الأنساب من العلوم التي يعتمد عليها المؤرخ بشكلٍ رئيس؛ لأن هذا العلم يقدّم له المعلومات اللازمة حول الأفراد والأشخاص، إذ من غير الخفي على أحدٍ مدى الارتباط القائم بين معرفة الشخص وبين معرفة أبيه وأمّه وأجداده، وأنه من دون تحديد نسب الشخص من غير الممكن أن نتوصل إلى معرفته معرفةً دقيقة؛ وعليه يمكن القول بأن علم الأنساب يساهم بدرجةٍ كبيرة في بيان وتحديد هوية الأشخاص؛ وهذا ما حدا ببعضهم إلى اعتباره أحد الأركان المهمة في عملية التأريخ وتسجيل الأحداث وتصويرها[٣١].

ولعلم الأنساب ارتباطٌ وثيق بالعلوم الأخرى التي تشكّل غصوناً وفروعاً لعلم التاريخ، من علم الأسماء (علم الكنى والألقاب)، إلى علم الرجال، فالتراجم/ السيرة/البيوغرافيا، فعلم الطبقات، فتذكرة القبور. إلا أن العلاقة التي قامت بينه وبين علم السيرة آكد وأشدّ وأوثق، بل إن علم الأنساب يمكن درجه ضمن العلوم التي تعتبر فروعاً وغصوناً لعلم السيرة[٣٢]، هذا العلم الذي قد يعبّر عنه في مفردات الثقافة الإسلامية بالتراجم أو ترجمة حال فلانٍ أو شرح حاله[٣٣]. ويبدو لنا ذلك جلياً عندما نعود إلى معنى ومفهوم السيرة، فإنها ـ كما جاء في تعريفها ـ عبارةٌ عن تاريخ حياة الشخص أو فترةٍ من فترات حياته[٣٤]، ونحن نعلم جيداً أن المعلومات الأولية التي ينبغي توفرها في دراسة سيرة شخصٍ وحياته تبدأ بتحديد نسبه، ومن هو أبوه وأمه وأجداده، إذ أية دراسةٍ يصحّ لها أن تدّعي استيفاء تفاصيل حياة الإنسان وسيرته من دون هذه المعلومات؟!

أما علم الأسماء، فهو العلم الذي يتعرّض للبحث عن كنية الشخص ولقبه واسمه الأصلي. وقد شهد هذا العلم تحولاتٍ عدة منذ بدء التعاطي به، وألّفت فيه الكتب الكثيرة التي هدفت إلى المنع من حصول الخطأ والاشتباه في الأسماء المتقاربة

أو المتشابهة، ومن بينها ـ على سبيل المثال ـ كتاب (المؤتلف والمختلف)، الذي كتبه الحسن بن بشر (٣٧٠هـ). وكذلك في زماننا المعاصر دوّنت العديد من الكتب التي توثق أسماء الأعلام والمشاهير، وتهدف إلى توحيد المقاييس المعتمدة في كيفية ضبط اسمٍ ما وتوثيقه بأشكالٍ متعدّدة[٣٥].

تاريخ علم الأنساب: العقلية العربية، التأثير السياسي، الانقسامات الاجتماعية ...

لم يكن معروفاً لدى عرب الجاهلية سوى واحدٍ من أشكال عملية التأريخ وتسجيل الأحداث، وهو أنساب القبائل، وأيام الحروب، والتي امتزج سردهم لها بالقصة والشعر، وأحياناً بالأساطير والخرافات[٣٦]. وحيث كان هذا الأسلوب مثيراً وجذاباً كان له أنصارٌ وأتباع حتى في العصر الإسلامي وداخل بلاط الخلفاء وقصورهم[٣٧].

وللأسف الشديد لم يبلغنا في هذا المجال ولم يصل أيدينا شيءٌ من الآثار والمؤلّفات التي يمكن أن تكون قد كتبت ودوّنت في زمان الجاهلية؛ ولذا فالمعلومات التي استفدناها بشأن سير وحركة علم الأنساب في الجاهلية تعدّ ـ في مجملها ـ معلوماتٌ مستقاة من أشعارٍ وخواطر شفاهية تمّت كتابتها في العصر الإسلامي، أو كانت قد نقشت على القبور أو الحجارة. ولا ننسى ـ بالطبع ـ الدور الكبير الذي تسهم به الأشعار الجاهلية في هذا الإطار.

لقد أولى العرب أهمية كبرى للتمييز والتفضيل بين الأقوام والأفراد، وكان النسب والهوية العشائرية للفرد هو ما يحدّد مرتبته عندهم وما ينزله منزله، الأمر الذي شكّل مفترقاً أساسياً بين كتابة السيرة عندهم وبين كتابتها لأغراضٍ أخلاقيةٍ أو علميةٍ، كما يجري في كتابة سير العلماء والشهداء كأنموذجٍ يقتدى به ويحتذى. أما عرب الجاهلية، فلم يكن لهم غرضٌ في كتابة السيرة ولا في تتبّع الأنساب إلا التكبر والتفاخر والتفاضل[٣٨]. ولو قمنا بالمقارنة بين علم الأنساب عندهم وعلم الرجال ـ وهو العلم الباحث عن الرواة ـ لوجدنا أنّ غرض الرجالي من البحث عن نسب الراوية يخلو من تلك المظاهر وينحصر في معرفة صحيح الروايات من سقيمها. وفي المقام لا ينبغي أن

نتناسى الجهود المخلصة والمساعي الحثيثة التي بذلها بعض المؤرّخين في سبيل إثبات طهارة وعظمة أجداد النبي الأكرمﷺ، وأن هؤلاء كانوا الطليعة الذين مهّدوا السبيل بمساعيهم لتطوّر علم الأنساب وارتقائه، وكانت جهودهم هذه هي التي دفعت بعجلته ومكّنته من الذهاب أشواطاً إلى الأمام.

إلى جانب ذلك، كان الاستغلال السياسي عاملاً مهماً آخر ترك أثره على مسيرة رشد هذا العلم ونموّه وازدهاره، حيث كان يتم استغلال نسب الحاكم وادّعاء القرب من أفراد السلطة طمعاً بكسب المشروعية والمقبولية.

لكن اعتبر بعض الباحثين أن تطوّر علم الأنساب كان نتيجةً للتفاعل بين توجّهين اثنين: التوجّه القبلي الذي كان لدى قسمٍ من المؤرخين، والتوجه الحديثي والروائي لدى بعضهم الآخر[٣٩]. وقد رأينا في أوائل القرن الثاني الهجري أن بعضهم ترك مؤلفاتٍ تعرض فيها لأنساب قبائلهم، بل إن بعض هؤلاء أقدم على رسم صورٍ نقش فيها نسب قبيلته خاصةً[٤٠]. واللغة التي كانت تستخدم في هذا النحو من التأليفات تركبت، في معظمها، من الشعر والأقوال العامية الشفاهية[٤١].

أدى توسّع النفوذ الإسلامي إثر الفتوحات إلى إحداث تحولٍ في الرؤى لدى علماء الأنساب؛ إذ أثر عليهم من الناحية الكمية، وهو ما استتبع تحوّلاً في أساليبهم ومبادئهم الأولية أيضاً[٤٢]. وهكذا أخذ علم التاريخ العام باحتواء علم الأنساب وابتلاعه تدريجياً[٤٣].

وبالنسبة لأول من كتب في الأنساب، فقد اعتبر بعضهم أنه محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (١٢٤هـ) في كتابه (نسب قومه)، والذي لم يصل إلينا[٤٤]. وأنّ من قام بنشر هذا العلم وبسطه هو أبو يقظان (١٩٠هـ) في كتابيه: (أخبار تميم)، و(نسب خندف). لكن لم يصلنا من هذه الآثار شيءٌ، باستثناء بضع موارد قليلة مبثوثة في كتب متفرّقة. مقابل ذلك، ذهب بعضهم إلى أنّ أوّل من سجل له نشاطٌ علمي فعّال في هذا الفن، هو هشام بن محمد بن سائب الكلبي (٢٠٦ أو ٢٠٤هـ)، وقد ترك خمسة مؤلفات في هذا المجال[٤٥].

لكن الظاهر أن هذه الدعوى بعيدةٌ عن الصواب، وإن كنّا نقرّ بأن كلاً من هشام ووالده قد أسهما في إيجاد انعطافةٍ كبرى في هذا العلم، لاسيما أنّ الأخير لم

يصلنا من آثاره شيءٌ. وقد رأى السيد حسن الصدر أن أبا عبد الله الجهمي هو أوّل المؤلّفين في علم الأنساب في العصر الإسلامي، والكتاب الذي تركه حمل عنوان «أنساب قريش وأخبارها»[٤٦]. وكتب المؤرخ العراقي جواد علي قائلاً: لا نعرف ولم نسمع بأي أثرٍ مكتوبٍ من العصر الجاهلي يتناول مسائل علم الأنساب، وأول تقريرٍ رسمي مكتوب يعود إلى عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ففي ذلك الزمن برزت الحاجة إلى علم النسب بشكلٍ واضحٍ، إذ كان لابد من تسجيل أسماء كافة المواطنين لاستلام حقوقهم من بيت المال، كل بحسب شأنه العائلي والاجتماعي؛ إلا أنّ ما يدعو للأسف أن شيئاً من الأسناد الرسمية لهذا الديوان لم يصل إلينا، بل ولم نعثر على تصريحٍ من أحد النسّابين بالأخذ أو حتى بالاقتباس من دفاتره[٤٧].

لم يكن الاهتمام بالأنساب أمراً من ابتكار العرب واختراعهم، بل كان الاهتمام بالروابط النسبية والأسرية سائداً لدى غيرهم من الأمم، كالهيلينيين (Hellen) والرومانيين والفرس والهنود والأوروبيين والساميين[٤٨]. كما أن التوراة كانت تشير ـ أحياناً ـ إلى أجداد الشخص على مدى أجيالٍ عدّة. وهذا ما لا وجود له أصلاً في القرآن الكريم، وربما استطعنا أن نعزو هذا الاختلاف إلى التباين بين الطريقة التي ينظر القرآن بها إلى النسب والأجداد وبين الطريقة السائدة في التوراة[٤٩].

وفي العام ١٥ أو ٢٠ للهجرة، أمر الخليفة الثاني عمر بضبط الأنساب وتسجيلها وترتيبها في الديوان العالي للدولة آنذاك[٥٠]. والطريقة التي اتّبعها أصحاب ذلك الديوان تمثلت في تقسيم العرب وتصنيفهم إلى صنفين: قحطانيين وعدنانيين، فالعدنانيون مقدّمون على غيرهم لظهور النبي فيهم. ثم بعد ذلك يتم تصنيف العدنانيين إلى طبقتين: مضر، وهي المقدمة عندهم، وربيعة. وبدورها مضر تعرّضت للتفكيك والتقسيم عندهم إلى مجموعتين هما: قريش وغير قريش، فأعطوا لقريش الحقّ في الأفضلية والتقدم، ثم قسمت قريش أيضاً إلى فرقتين هما: بنو هاشم، وهم المقدّمون، وغيرهم.

وبالتأمل قليلاً في هذه التصنيفات، يظهر أن المعيار لتفضيل مجموعةٍ وتقديمها على أخرى عند هؤلاء كان عبارةً عن ظهور النبي في تلك المجموعة أو عدمه، وعلى هذا الأساس، كان بنو هاشم المحور الأصلي الذي تدور حوله هذه التصنيفات، ثم الأقرب منهم فالأقرب، على الترتيب[٥١].

كتب ابن الأثير في حوادث سنة ١٥ هجرية ما يلي: «وفي سنة خمس عشرة فرض عمر للمسلمين الفروض ودوّن الدواوين، وأعطى العطايا على السابقة، وأعطى صفوان بن أمية والحارث بن أمية وسهيل بن عمرو في أهل الفتح أقلّ ما أخذ من قبلهم، فامتنعوا من أخذه وقالوا: لا نعترف أن يكون أحدٌ أكرم منّا، فقال: إني إنما أعطيتكم على السابقة في الإسلام لا على الأحساب»[٥٢]. فهذه التقارير إن دلّ مثلها على شيءٍ، فإنما يدلّ على أن المعيار والملاك الذي كان عندهم لم يكن يقتصر على القبيلة والنسب.

لقد كان الذي وضع خطة تنظيم الأنساب في الديوان المذكور كلّ من عقيل بن أبي طالب ومحزمة بن نوفل وجبير بن مطعم[٥٣]. وبحسب بعضهم، فإن هذه الخطة استشفّت من كيفية تعاطي الروم في عطاياهم لأهل الشام[٥٤]. وعلى كل حالٍ، فقد كان للقيام بهذه الخطوة، من إنشاء الديوان وتدوين الأسماء، أعظم الأثر في ارتقاء هذا العلم ونموّه[٥٥]. وقد أدّى وجود هذه العمليات التوثيقية إلى أن يتم ـ وبشكلٍ دقيق ـ فرز وضبط أنساب القبائل بدءاً من العهد الأموي فصاعداً. إلا أن الذي بقي مجهولاً وفاقداً للضبط والتحديد: الغصون والفروع الحادثة في كل قبيلةٍ، والعلاقات التي تربط كل قبيلةٍ بالأخرى. وكان ضياع الأسناد والمدارك الحكومية والديوانية، منذ زمن عمر فما بعد، سبباً جديداً آخر جاء ليضاعف من حالة التشويش والإرباك القائمة وليؤدي إلى مراكمتها[٥٦].

وكان للفتوحات أثرٌ كبيرٌ على علم الأنساب من جهاتٍ مختلفة:

١ ـ وصول الغنائم والأموال الطائلة إلى خزينة الخلافة الإسلامية ممّا ولّد الشعور بضرورة تأسيس نظامٍ يتكفل بدقة الحساب والتوزيع العادل للثروة. وكانت المعايير المعتمدة في دفوعات هذا النظام، هي: القرابة للنبي الأعظمﷺ، السابقة في الإسلام، والشجاعة في الحروب، هذا طبعاً إلى جانب النسب[٥٧].

٢ ـ انفتاح المجتمع المكّي والمدني وعلى أوسع نطاق، بعد أن كان مغلقاً على نفسه، وانتشار الكثير من العرب في مختلف نقاط العالم واندماجهم بسائر الأقوام الذين خالطوهم.

٣ ـ وفود الكثير من غير العرب على المجتمع العربي.

٤ ـ انخفاض مستوى العصبيات القبلية بالترافق مع الرشد والمدنية والثقافات الجديدة.

لكن، وعلى الرغم من تمدّد وتوسّع المجتمع العربي إبان الفتوحات، إلا أن الذي ساد فيه في العصر الأموي تأجّج نار الفتن واشتعال المنازعات القبلية، حيث كانت السياسة الأموية تقوم على تحريك الاختلافات وتعميقها وتوسعتها. وهذا ما يفسّر مجيء أدبيات هذا العصر مشحونةً بمفردات التفاخر والمنقصة. هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى، كانت الخلافة الأموية تسعى بشتى الوسائل والطرق لكسب شرعيتها السياسية والاجتماعية وتحسينها والحفاظ عليها، ومن بين الوسائل التي اتّبعتها في هذا المجال، التفاخر بنسبها وأنساب قبيلتها، وهو ما أدى شيئاً فشيئاً إلى الترويج لمبدأ التفاخر والتباهي بالنسب. وحقاً نقول: إن علم الأنساب قد شكل ملجأً حصيناً وكهفاً منيعاً أمّنت الخلافة الأموية لنفسها الغطاء والحماية من خلاله(٥٨).

وهكذا عندما وصل الأمر إلى عهد الخلافة العباسية، والذي بدأ برفع شعار الرضا من آل محمد، وأعلن العباسيون أن الهدف من تحرّكهم إرجاع الخلافة إلى أهلها أحفاد النبي؛ فبدؤوا لذلك بطرح مسألة أحقية قريش بالخلافة من وجهة نظرٍ فقهية وكلامية، وأرادوا من قريش المنتسبين من علي وجعفر والعباس، أي العلويون والجعفريون والعباسيون، أما بنو أمية فكانوا يعتبرونهم خارجين عن البيت القرشي.

أسفرت هذه الاختلافات السياسية عن طرح مباحث جديدةٍ أكثر جديةً فيما يتعلّق بعلم الأنساب(٥٩). كما وأدت النزعة العروبية التي تشبّث بها بنو أمية إلى استيلاد النزعة الشعوبية التي أخذت على عاتقها مهمّة الطعن على العرب وتتبع عثراتهم، حتى أن أصحابها قد أجهدوا أنفسهم في سبيل تحويل مناقب العرب وفضائلهم إلى مثالب ورذائل(٦٠). ورداً على حملات الشعوبيين، قام جمعٌ كبيرٌ من المؤلّفين بتدوين كتبٍ تسرد فضائل النسب العربي، مثل كتاب: فضائل قريش، لعلي بن محمد المدائني، ومناقب قريش، لابن عبده. وقد ساهم هذا الجدال والأخذ والرد بدوره في إثراء علم الأنساب وتقديم مادةٍ جديدة له(٦١).

وثمة عاملٌ آخر كان له دورٌ بارز في النهوض بعلم الأنساب أيضاً، وهو النزاعات التي تمحورت حول مسألة الخلافة، أو حول تعاليم الدين التي تعطي المشروعية لحكم الحاكم،

كالنزاع الذي دار بين بني هاشم وبني العباس حول الخلافة وشرائط الحاكم، والتي تطفح بها مصادر الشريعة عند الفريقين[٦٢].

القرآن والموقف من علم الأنساب

ضرب القرآن الكريم بالتفاخر النسبي عرض الجدار، إلا أنه من جهةٍ أخرى لم يغفل الآثار الحقوقية التي تترتب على النسب والعلاقات الأسرية، بل تقدّم باقتراح أساليب لتصحيح الأنساب وحفظها، وطرقاً للحؤول دون اختلاطها، لما ربما ينجم عن ذلك من آثارٍ سيئة. وقد تعرّض العديد من المفسّرين في ذيل الآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾ (الحجرات: ١٣)، للتحقيق بشأن نظرة الإسلام حول فلسفة التعدّد والكثرة في الشعوب والقبائل، فرأى العلامة الطباطبائي أن هذه الآية الشريفة نزلت لنفي التفاخر بالأنساب واقتلاعه من النفوس[٦٣]، معتبراً أن الاختلافات بين الناس لم تخلق فيهم لأجل أن يتمّ التفاضل والتفاخر والتصنيف الطبقي والعرقي على أساسها[٦٤].

ليست الروابط النسبية في الحقيقة إلا علائق طبيعية تربط شخصاً بآخر عن طريق الولادة والرحم، وتعدّ هذه الرابطة الواقعية من موجبات الإرث وأسبابه بحسب النظام التشريعي الإسلامي، تماماً كالرابطة التي يوجدها الزواج. من جانبٍ آخر، حرّمت الشريعة الإسلامية الزنا حرصاً على عدم تلوّث الأنساب واختلاطها.

يقوم علم الأنساب لدى العرب على تقسيم العرب إلى قحطانيين وعدنانيين، وعلى الرغم من أن التمييز بينهما والتعامل معهما بشكلٍ مختلف كان سائداً ومعمولاً به حتى من قبل الخليفة الثاني نفسه، كما رأينا سابقاً، إلا أنه ليس لهذا التمييز في القرآن الكريم عينٌ ولا أثر، بل قد اعتبر القرآن العرب كلّهم أبناء لشخصٍ واحد هو جدهم الأعلى، أعني إبراهيم عليه السلام[٦٥].

ويرى بعضٌ أن الاهتمام بعلم الأنساب وليدٌ لما يستشعره الإنسان من الحاجة إلى التعاون والاستفادة من مساعدة الآخرين وعونهم له، وقد استشهد لذلك بآياتٍ من القرآن الكريم، قائلاً: «لقد نقل القرآن الكريم قصةً تحدّث فيها الباري عز وجل عن حال اثنين من رسله، وقد أخبر أحدهما عن الضعف وقلّة الحيلة التي حلّت به نتيجةً

لعدم وجود أقارب له ينصرونه، وقال لقومه: يا ليت لي قدرةً على منعكم وردعكم. (هود: ٩١)»[٦٦].

نعم، كان ينبغي بهذا الكاتب أن يشير إلى الفرق بين علم الأنساب وبين التعاضد والتعاون الاجتماعي. لقد بني المجتمع الجاهلي على أساس القبائل، وبنيت القبائل على العصبية، وشكلت العصبية محوراً للوفاق والتعاون في داخل القبيلة، ومن الواضح جداً، أن هذه العصبية التي هي قوام النسيج القبلي الداخلي، لم تكن لتقوم لها قائمةٌ لولا ارتباط أفراد القبيلة ببعضهم ارتباطاً بالنسب والولادة[٦٧]. ومع ظهور الإسلام، تم تبديل النظام القبلي بنظامٍ آخر أكبر منه، نظامٍ مدني وسياسي، وقدّم الإسلام ثقافةً وخطاباً جديدين فيما يرتبط بالعلاقات والروابط الاجتماعية، وبالترافق مع ذلك أبرز تعريف جديد للنسب[٦٨]. وكان للقرآن الكريم دورٌ هام وكبيرٌ في هذا التجديد الثقافي والحضاري[٦٩].

علم الأنساب في العصر الحالي

خرجت المجتمعات الإسلامية عن إطار القالب البسيط والصغير، لتتحوّل على مر العصور وامتداد الأيام إلى مجتمعاتٍ كبيرة وفي غاية التشابك والتعقيد، حتى لم يعد بالإمكان أن يتمّ حصر العلاقات الاجتماعية والروابط الفردية وضبطها، بل لم يعد من الممكن حتى شرحها أو تفسيرها. من ناحيةٍ أخرى، أدّت حالة التوسّع والانتشار التي تحوّلت إليها الروابط الإنسانية في عصرنا الحالي، مضافاً إلى ازدياد عدد السكان وارتفاعه، أدّى ذلك كلّه إلى أن يقلّ اهتمام الناس في هذا العصر بعلم الأنساب، وأن يخفّ اعتناؤهم ومبالاتهم به نسبةً إلى العصور الماضية، وهذا ما يشابه بدرجةٍ كبيرة الفرق بين ساكني المدن وساكني الأرياف، حتى في تلك الأزمنة الغابرة، حيث كان اهتمام أهل الحضر بعلم الأنساب ـ دائماً ـ أقلّ بكثيرٍ من اهتمام أهل البداوة به[٧٠]. وكلّما كانت هذه المجتمعات تدنو من المدنية أو تزداد حضارةً ورقياً، استطعنا أن نلحظ أنّ الاختلاط في الأنساب فيها قد بدأ يغلب على أجواء التمايز، حتى أضحى تشخيص أجداد وآباء الأفراد مهمةً شاقة جداً، سيما عندما يراد الوصول إلى دراسة أحوال قومٍ معيّنين، والذي كثيراً ما يستدعي تفتيشاً عن العلاقة

والربط بين كل واحدٍ من الأجداد بالآخر.

وفي موازاة ذلك، تغيّرت المفاهيم والمعايير التي على وفقها يتم التفاضل والتفاخر بين الناس، ولم يعد التفاخر بالأنساب والأجداد أمراً مقبولاً ومستساغاً؛ فعصر الحداثة عصر الاختصاصات، وكلّما اتجه الفرد نحو الاختصاص أكثر كان من شأن ذلك أن يثير لديه المزيد من الفخر والاعتزاز. وفي هذا العصر الذي تزداد فيه «العولمة» ـ تلك الظاهرة الثقافية العامة ـ رسوخاً وتوغلاً في المجتمعات كافّة، لم يعد اختلاط الأنساب وامتزاجها أمراً يخصّ مجتمعاً دون آخر، أو دولةً دون دولة، بل اتسع ليشمل كافة الدول والمناطق في هذا العالم. وهذه المعطيات تجعلنا نتكهّن بأن قيمة الفوارق التي تميّز بين الناس على أساسٍ من الدم أو العرق أو الروابط النسبية ستكون في المستقبل القريب عرضةً للضعف وتدنّي القيمة التأثيرية، وذلك لصالح الروابط السببية. وهذه الوضعية كان لها وجودٌ على الساحة في الماضي أيضاً، عندما كان الإسلام في طور الانتشار والتوسّع إبان الفتوحات ونضج الرؤية لدى المسلمين بحيث استطاعوا أن يروا في الإسلام امبراطوريةً كبرى لها كيانها الخاص والمميز[٧١]. وظهر نتيجةً لاختلاط العرب بالعجم آنذاك نسلٌ عرف بـ «المستعربين الجدد». ثم مع سقوط الأندلس واضمحلال الأسر الحاكمة من بني نصر في العام ٨٩٧ هـ، وتسلّط الدولة المسيحية على تلك المناطق، اكتسب العرب الذين بقوا في الأندلس واستقروا بها اسماً جديداً، هو «الداجنون»، بعد أن كانوا موزّعين على فصائل ثلاث هي: العرب والخليط والأوروبيون، كما أن بقاءهم في تلك المنطقة رغم الظروف التي احتفت بها، دفع بهم إلى المزيد من التمازج والاختلاط بالأوروبيين[٧٢]. وكان من أبرز نتائج هذا الاختلاط رواج اصطلاحاتٍ مستحدثة في بعض الدول الأوروبية، كفرنسا، نذكر منها على سبيل المثال مصطلحي: «المسلمون الفرنسيون»، و«الإسلام الفرنسي»، مما يشير بوضوحٍ إلى زوال الأصالة العربية عنهم.

وعلى كل حالٍ، فإن حفظ النسب وصونه وضبطه يعدّ أمراً متعذراً بالنسبة إلى سكان المدن، نظراً لطبيعة حياتهم والطريقة التي يعيشون بها، وبالأخص في عصرنا الحالي. وعلى هذا الأساس، ينبغي أن يخضع علم الأنساب لتحولاتٍ عدة، وأن يجري تقديمه وعرضه في قالبٍ حديث، وهو «قانون الأحوال الشخصية»، بما يمتلكه هذا

الفن من أدواتٍ وأساليب جديدة لها القدرة على التواصل مع كل واحدٍ من أفراد المجتمع عبر هويته الفردية أو العائلية.

وفي عصرنا هذا، تمكّنت النزعة القومية العربية من إعادة البروز والطفو على الواجهة ولو بشكلٍ جديد، وجاءت «الحركة الناصرية» لتتوّج هذه النزعة وترفعها وتأخذ بيدها إلى الأوج في الانتشار والسعة، ما شكل أرضيةً خصبة ومناسبة لعودة العرب إلى النظر في سنن أسلافهم وعاداتهم، وكانت الأنساب ـ بالطبع ـ إحدى هذه السنن والعادات والاهتمامات. وقد تجلّى هذا الاهتمام الجديد في الكتب التي ألّفت ونشرت في هذا العصر، حيث روّجت هذه المؤلفات المعتمدة على القومية العربية ركناً وقاعدةً وأساساً للتفاخر النسبي من جديد؛ فألّف مرعي بن يوسف الحنبلي الكرمي (١٠٣٣هـ) كتابه «**مسبوك الذهب في فضل العرب وشرف العلم على شرف النسب**»، وتولّى فيه الدفاع عن شرف أنساب العرب بكل جديةٍ وإرادة وعزم[(٧٣)].

التحولات الطارئة على علم الأنساب

كان هذا العلم على امتداد القرون الماضية عرضةً للتحوّلات والتغييرات المتعددة، شأنه شأن العلوم البشرية الأخرى، طالت هذه التحولات أبعاداً متعددة منه، من المحتوى والمضمون إلى الكيفية والأسلوب، وذلك على الشكل التالي:

١ ـ **التحوّل من مجرد النقل والحفظ إلى التدوين والكتابة**؛ فقد كان النسّابون في الجاهلية ـ كما في العصر الإسلامي ـ يعتمدون الحفظ وتناقل المعلومات شفاهاً وتخزينها وإيداعها في صدورهم، بدلاً من الكتابة والتدوين[(٧٤)]. ثم كثرت المؤلّفات شيئاً فشيئاً حتى أن ابن النديم عقد في كتابه فصلاً تحدث فيه عن «الإخباريين والنسابين» وعن المؤلفات التي تركوها في هذا المجال[(٧٥)]. وتشير بعض المعطيات الواردة حول جملةٍ من النسّابين في العصرين: الجاهلي والإسلامي، إلى امتلاكهم ذاكرةً فريدة من نوعها تميزت بقدرةٍ هائلة على حفظ الأنساب، وبشكلٍ يثير الدهشة والاستغراب[(٧٦)].

٢ ـ **تنظيم القواعد والأسس**؛ أشرنا سابقاً إلى أن عمر بن الخطاب كان قد أمر ببناء الديوان وتأسيسه وتدوين الأنساب سعياً لتنظيم وتسهيل عملية استلام الأموال

والحقوق، بعد تقسيم الناس إلى أصناف وفئات، وقد عاد هذا الأمر على علم الأنساب بتحولاتٍ ضخمة أفضت في نهاية المطاف إلى نموّه وانتشاره، بل وإلى ما هو أهم من ذلك، أي تشييد أركان هذا العلم وإرساء قواعده؛ لأن المعايير والموازين المتبعة والأمور التي كانت تلحظ آنذاك في عمليات تصنيف الناس وترتيبهم، إلى جانب الأشكال المختلفة من التقسيم والتمييز، ذلك كلّه ساهم في صنع أرضيةٍ واسعة النطاق تحتوي على المبادئ والأسس اللازمة والضرورية للدراسات المتنوعة التي حاول الباحثون المتأخرون والمعاصرون ـ ولا يزالون ـ القيام بها فيما يتعلّق بهذا الشأن[٧٧].

٣ ـ في عصرنا الحالي، حلّت «إدارة الأحوال الشخصية» مكان ما كان يعرف في الماضي بديوان الأنساب، ومع توفر «الهوية الشخصية» تم الاستغناء عن السعي للوقوف على هوية الأفراد عبر وسائل علم الأنساب وأدواته. وبذلك يمكن القول: إنّ الأنظمة الاجتماعية الحديثة لا تفسح مجالاً للاعتقاد بضرورة تتبّع الأنساب بالطرق والأساليب القديمة.

٤ ـ وفي هذا العصر أيضاً، يتمّ النظر إلى علم الأنساب بوصفه مجرد موروث ثقافي قديم، حتى أن الباحثين الذين حاولوا أن يعيدوا قراءة موضوعات هذا العلم لم يكلّفوا أنفسهم عناء استخدام الوسائل القديمة عينها، بل تخلّوا عنها واستبدلوها بالوسائل والأدوات الحديثة. ونذكر على سبيل المثال ما مشى عليه كل من «لين بل» و «زامباور» من اعتماد وسائل لم يكن لها في علم الأنساب القديم عينٌ ولا أثر، ولا كانت تعدّ من أدواته التي يستخدمها أهل الأنساب في القرون الأولى للإسلام، وذلك كتتبع الآثار المنقوشة على النقود المسكوكة، أو الحجارة والصخور، وغير ذلك مما هو محسوبٌ في الحقيقة على علم الآثار القديمة وأدواته.

٥ ـ أدّى تطوّر علوم الحياة والجغرافيا البشرية والجينية في هذا العصر إلى إيجاد تغيّرٍ في كيفية تصنيف البشر وتسلسلهم، وفي الواقع فإن هذه العلوم ترفض الكثير من التقسيمات القديمة التي كانت تطرح حول أنساب الناس، مستعرضةً أسساً جديدةً وقواعد أخرى[٧٨].

لمحة حول مصادر علم الأنساب

منذ القرن الأول الهجري وإلى الآن وجدت مؤلّفات عديدة وكثيرة تبحث حول

علم الأنساب عند المسلمين، وقد قام الأستاذ عبد الغني بترتيب وفهرسة أسماء النسّابين العرب من القرن الأول إلى القرن الرابع الهجري[٧٩]. وفهرسته هذا وإن لم يكن جامعاً ومحيطاً بكافة الأسماء، إلا أنه ـ دون شك ـ دليلٌ قاطع على وفرة المؤلّفات وكثرة المؤلّفين في هذا الصدد. وأول هؤلاء النسابين الذين ذكرت أسماؤهم عقيل بن أبي طالب (٥٠ هـ)، وآخرهم السيد حسين الطباطبائي البروجردي (١٣٨٥هـ).

وإلى جانب الأستاذ عبد الغني، نجد«سترستين»، هذا المستشرق الذي أقدم على نشر كتاب «طرفة الأصحاب»، واضعاً في مقدمته فهرساً مطولاً عدّد فيه الآثار والمؤلّفات المدونة في علم الأنساب[٨٠]. وهكذا فعل الأستاذ جواد علي، حيث خصّص فصلاً مطولاً من كتابه لعلم الأنساب، نبه فيه على معلوماتٍ هامة وقيمة[٨١]. ومن بين الذين عقدوا فصولاً من كتبهم للكلام عن علماء الأنساب والنسّابين أيضاً: ابن النديم في الفهرست، وابن خير في فهرسته، وحاجي خليفة في كتابه كشف الظنون، حيث تعرّض في ذيل كلامه عن علم الأنساب لذكر مصادره المهمّة. والسيد شهاب الدين المرعشي الذي كتب في مقدّمة كتاب «لباب الأنساب» للبيهقي جدولاً تعرّض فيه للنسابين وأسمائهم منذ القرن الأول وإلى الخامس عشر.

لم تأت كتب النسّابين على نسقٍ واحد من حيث الأسلوب والمبادئ والطريقة، فبعضهم قام بدراسة أنساب القبائل أو الشخصيات، وبعضهم تناول الحديث حول مصادره العامّة؛ ولابد لنا لإتمام هذه المقالة، من التعريف ببعض المصادر العامة لهذا العلم:

١ـ المصادر العامة لعلم الأنساب

١ ـ الأخبار والأنساب، لأبي جعفر أحمد بن يحيى المشهور بالبلاذري[٨٢].

٢ ـ الأخبار والأنساب والسير، لأبي العباس عبد الله بن إسحاق[٨٣].

٣ ـ الاشتقاق، لأبي بكر محمد بن الحسن الأزدي، المعروف بابن دريد (٣٢١هـ). وهذا الكتاب، على الرغم من أنه يعد موسوعةً في المعارف كافة، إلا أنّ اشتماله على الكثير من المعلومات المتعلّقة بعلم الأنساب يسوّغ لنا إدراجه في زمرة كتب الأنساب[٨٤]. وقد نشر بتحقيق عبد السلام محمد هارون في بيروت، ١٩٩١م.

٤ ـ أنساب الأشراف، لأحمد بن يحيى البلاذري (٢٢٧ـ ٢٧٩ هـ)، يدور حول أنساب النبي الأكرمﷺ والعلويين والعباسيين وبني هاشم والأمويين. وبحسب ما قيل، فإن القسم الكبير من هذا الكتاب مفقود[٨٥]، لكن يبدو أن النسخة الكاملة له في متناول الأيدي؛ لأنّ الطبعات المختلفة لهذا الكتاب وصفته بالتام والكامل.

٥ ـ الأنساب والأخبار، لمحمد بن قاسم التميمي المعروف بأبي الحسن النسابة[٨٦].

٦ ـ بحثٌ مختصر في أنساب العرب، لمحمد نبيل القوتلي[٨٧]. ويتحدّث الجزء الأول من هذا الكتاب عن قحطان وقضاعة، حيث أقدم المؤلّف على تشجير أنسابهم وجدولتها.

٧ ـ التشجير، لدغفل بن حنظلة بن زيد السدوسي الشيباني (٦٥هـ). أثبته عبد الغني نقلاً عن مصادر مختلفة من بينها الهمداني في الإكليل[٨٨]، وابن النديم في الفهرست[٨٩].

٨ ـ التعريف بالأنساب، لأبي الحسن أحمد بن محمد الأشعري اليمني (٥٠٠ أو ٦٠٠هـ). وهو مختصر كتاب الأنساب للسمعاني. تم تلخيص ما جاء في كتاب التعريف بالأنساب في كتاب حمل عنوان: اللباب في معرفة الأنساب[٩٠].

٩ ـ التعريف في الأنساب والتنويه لذوي الأحساب، لأحمد بن محمد بن إبراهيم الأشعري القرطبي (٥٥٠هـ)، تناول هذا الكتاب مسألة أجداد النبي وشخصياتٍ عربية أخرى. ولقب «الأشعري» صريحٌ في أن للمؤلف كتاباً آخر في علم الأنساب تحت عنوان: اللباب في معرفة الأنساب. طبع هذا الكتاب وصحّح بواسطة سعد عبد المقصود ظلام الذي ذكر في مقدمة الكتاب ترجمةً لمؤلّفه.

١٠ ـ تهذيب الأنساب ونهاية الأعقاب، لأبي الحسن محمد بن أبي جعفر شيخ شرف العبيدلي (٤٣٥ هـ) المعروف بأبي الحسن النسّابة، قامت بطباعته مكتبة المرعشي النجفي في قم عام ١٤١٣هـ بتحقيق محمد كاظم المحمودي، مع استدراكاتٍ وتعليقات لعبد الله الشريف الحسين المعروف بابن طباطبا الحسني النسابة (٤٤٩هـ).

١١ ـ جمهرة أنساب العرب، لأبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي (٣٨٤ ـ ٤٥٩هـ) قامت بطبعه دار المعارف في الإسكندرية بتحقيق عبد السلام محمد هارون.

١٢ ـ جمهرة النسب، لهشام أبي منذر بن محمد بن سائب الكلبي (٢٠٤هـ)، يتوفر لجزئه الأول طبعتان مهمتان: إحداهما من إعداد عبد الستار أحمد فراج، والأخرى في دمشق بإعداد محمود فردوس العظم وبتقديم سهيل زكار. وأما جزءاه الثاني والثالث، فطبعا أيضاً بإعداد محمود فردوس العظم. كان لهذا الكتاب مكانة عالية في علم الأنساب، بل كان يعتبر المرجع الأول في بابه، وفي الواقع فإن الكلبي هو مؤسّس المدرسة العراقية في كتابة علم الأنساب.

١٣ ـ الحاوي، لابن عبد السميع خطيب، أكثر من مجلد، والطريقة المعتمدة فيه هي الطريقة المشجّرة[٩١].

١٤ ـ سراج الأنساب، للسيد أحمد بن محمد بن عبد الرحمن كياء الجيلاني (القرن العاشر الهجري)، طبعته مكتبة المرعشي النجفي في قم، بتحقيق السيد مهدي الرجائي.

١٥ ـ طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب، لعمر بن يوسف بن رسول، أشرف على طباعته سترستين (K.W. Zettersteen) في دمشق عام ١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩م، وقدم له صلاح الدين منجد بمقدمةٍ تحليلية نافعة.

١٦ ـ الكافي في النسب، لمحمد بن عبده بن سليمان المعروف بابن عبده، والممدوح بوصف الثقة[٩٢]. كتبه الأخرى في علم الأنساب هي: النسب الكبير، الذي دوّن على ضوء كتاب هشام الكلبي، وكتاب نسب ولد أبي صفرة الملهب وولده، وكتاب نسب الأخنس، وكتاب نسب كنانة[٩٣].

١٧ ـ كتاب الأنساب، لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد المعروف بالسمعاني (٥٦٢هـ).

١٨ ـ كتاب النسب، لأبي عبد الله سعيد بن الحكم المعروف بابن أبي مريم، مؤرخٌ ونسابة[٩٤].

١٩ ـ كتاب النسب، لأبي عبيد القاسم بن سلام (١٥٤ ـ ٢٢٤هـ)، طبع بإعداد مريم محمد حيز الدرع، وتقديم سهيل زكّار[٩٥].

٢٠ ـ كتاب النسب، لأبي زيد عمر بن شبر بن عبيد بن ريطة (٢٦٢هـ)[٩٦].

٢١ ـ كتاب نوادر أخبار النسب، لأبي عبد الله الزبير بن أبي بكر بكار بن

عبد الله بن مصعب (٢٥٦هـ)، وله كتابٌ آخر حول نسب قريش[٩٧].

٢٢ ـ كشف الارتياب في ترجمة صاحب لباب الأنساب والأعقاب والألقاب، للسيد شهاب الدين المرعشي النجفي، النسابة المعاصر، في مقدمة كتابٍ عنونه المرعشي باسم (لباب الأنساب)، ناسباً إياه للبيهقي. وقد قام محمد رضا عطائي بإيراده في خاتمة كتاب (مهاجران آل أبو طالب) ناقلاً إياه إلى اللغة الفارسية. وقد أحصى المرعشي فيه بالترتيب اسم عشرين من النسابة المشهورين منذ القرن الأول إلى الخامس عشر، ويعدّ هذا الأثر في الواقع فهرساً وجدولاً ساعد على ترتيب علم الأنساب الإسلامي.

٢٣ ـ لباب الأنساب والأعقاب والألقاب، لأبي الحسن علي بن أبي القاسم بن زيد البيهقي المعروف بابن فندق (٥٦٥هـ)، قامت بطباعته مكتبة المرعشي النجفي في قم عام ١٤٠٠هـ، بتحقيق السيد مهدي الرجائي وتقديم المرعشي النجفي. وتحتوي هذه المقدمة على عنوان: كشف الارتياب في ترجمة صاحب لباب الأنساب والأعقاب والألقاب.

٢٤ ـ لبّ اللباب في تحرير الأنساب، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبع في بيروت في دار صادر.

٢٥ ـ المقتضب من كتاب جمهرة النسب، لياقوت الحموي (٥٧٥ ـ ٦٢٦هـ)، وهو خلاصةٌ لكتاب جمهرة النسب للكلبي، قام بطباعته وتحقيقه ونشره الأستاذ ناجي حسن.

٢٦ ـ المؤتلف والمختلف في النسب، لأبي جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمر، من النسّابين العرب الكبار، وإلى جانب الكتاب المذكور أعدّ كتباً أخرى في النسب، هي: كتاب النسب، العمائر والربائل في النسب، وكتاب المشجر.

٢٧ ـ النسب الكبير، لأبي عبد الله بن مصعب بن ثابت، المعروف بمصعب بن عبد الله الزبيري (٢٣٠هـ)، وله أيضاً كتابٌ آخر في الأنساب هو كتاب: نسب قريش[٩٨].

٢٨ ـ النسب الكبير، لأبي يقظان (١٧٠هـ)، مؤرخٌ ونسابة، وله مؤلّفات في هذا المجال، منها في علم الأنساب كتاب (النسب الكبير)، وكتاب (نسب خندف

وأخبارها)[٩٩].

٢٩ ـ النسب الكبير، لهشام بن محمد بن سائب المعروف بهشام الكلبي (٢٠٦هـ)، مؤرخ ونسابة عربي كبير[١٠٠].

٣٠ ـ نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، لأبي العباس أحمد المعروف بالقلقشندي (٨٢١هـ).

٢ـ مصادر نسب النبي الأعظم ﷺ

١ ـ جمهرة أنساب أمهات النبي ﷺ، للحسين بن حيدر محبوب الهاشمي، طبع معه مقدمة ليوسف بن عبد الرحمن المرعشي[١٠١].

٢ ـ النفحة العنبرية في أنساب خير البرية، لمحمد كاظم بن أبي الفتوح اليماني الموسوي (القرن التاسع الهجري)، طبع بتحقيق السيد مهدي الرجائي[١٠٢].

٣ـ مصادر نسب سائر الشخصيات

١ ـ جامع الأنساب، لمحمد علي الروضاتي المؤرخ المعاصر، يحتوي جزؤه الأول على مشجّرات النسب وأحوال وآثار وتواريخ ومزارات أولاد الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.

٢ ـ كتاب نسب النمر بن قاسط، لعلان الشعوبي، واحدٌ من محقّقي بيت الحكمة لدى الخليفتين العباسيين: الرشيد والمأمون، له كتابٌ آخر في نسب تغلب بن وائل[١٠٣].

٤ـ مصادر نسب القبائل والعائلات

١ ـ أنساب بني عبد المطلب، للحسن بن سعيد المعروف بالسكوني[١٠٤].

٢ ـ القول الجازم في نسب بني هاشم، لجميل إبراهيم حبيب، ط مكتبة دار الكتب العلمية، بغداد، ١٩٨٧م.

٣ ـ بحر الأنساب، كتابٌ في أنساب العلويين، لمنصور الباب الأشهب (٥٧٨هـ).

٤ ـ تحفة لبّ اللباب في ذكر نسب السادة الأنجاب، لضامن بن شدقم الحسيني المدني (القرن ١١هـ)، ط مكتبة المرعشي النجفي في قم عام ١٤١٨هـ بتحقيق السيد

مهدي الرجائي.

٥ ـ الجوهر الشفاف في أنساب السادة الأشراف، لعارف أحمد عبد الغني، تعرّض هذا الكتاب في مجلدين[١٠٥] لأنساب أولاد الإمام الحسين‌ﷺ. وكان المؤلف قد صدّره بسرد سيرة الإمام علي‌ﷺ والإمام الحسين‌ﷺ، ثم ثنى معرفاً بالسادة الهاشميين بعد شهادة الإمام إلى العصر الحديث، مفرداً للسادة في كل من شبه القارة الهندية وفلسطين فصلاً مستقلاً.

٦ ـ عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، لجمال الدين أحمد بن علي الحسيني المعروف بابن عنبر (٨٢٨هـ)[١٠٦]، قدّم لطبعة هذا الكتاب محمد صادق آل بحر العلوم.

٧ ـ نسب السادة العلويين السوامرة في ديالى، لمحمد جاسم الحمادي المشهداني وعبد الرسول سلمان الزيدي[١٠٧].

٨ ـ الأصيلي في أنساب الطالبيين، لصفيّ الدين محمد بن تاج الدين المعروف بابن الطقطقي (٧٠٩هـ)، طبع بتحقيق السيد مهدي الرجائي[١٠٨].

٩ ـ أنساب آل أبي طالب، لأبي نصر سهل بن عبد الله البخاري، كتبه في عهد الناصر بالله (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ)، واطّلع عليه الآغا بزرك في مكتبة حسن صدر الدين[١٠٩].

١٠ ـ الشجرة المباركة في أنساب الطالبية، للفخر الرازي (٢٠٦هـ)، طبع في قم لدى مكتبة المرعشي النجفي عام ١٤٠٩هـ، بتحقيق السيد مهدي الرجائي.

١١ ـ الفخري في أنساب الطالبيين، لإسماعيل بن الحسين بن محمد بن الحسين المروزي (٥٧٧ ـ ما بعد ٦١٤هـ)، قدّم له السيد شهاب الدين النجفي المرعشي بمقدمةٍ أسماها: الضوء البدري في حياة صاحب الفخري، وحقّقه السيد مهدي الرجائي[١١٠].

١٢ ـ منتقلة الطالبية، لإسماعيل إبراهيم بن ناصر ابن طباطبا (القرن ٥هـ)، طبع في النجف الأشرف عام ١٩٦٩م، بتحقيق السيد مهدي الخرسان.

١٣ ـ مهاجران آل أبو طالب، وهو ترجمة لكتاب منتقلة الطالبية، كتبه وأقدم على طباعته محمد رضا عطائي[١١١]. استقصى هذا الكتاب المدن التي تفرّق فيها وسكنها أحفاد أبي طالب والد الإمام علي على الترتيب، ذاكراً أسماء هؤلاء الساكنين. وللمؤلف كتابٌ آخر تحت عنوان: ديوان الأنساب ومجمع الأسماء والألقاب[١١٢].

١٤ ـ المجدي في أنساب الطالبيين، لعلي بن أبي غنائم العمري، طبع بتحقيق أحمد مهدوي دامغاني[١١٣]. ويحتوي على مقدمةٍ للسيد المرعشي، أطلق عليها اسم: المجدي في حياة صاحب المجدي.

١٥ ـ الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير، لأبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (٣٥٠هـ)، يمنيّ الأصل، يتناول هذا الكتاب تاريخ اليمن والأنساب اليمنية في عشرة مجلدات. قام الأب انستاس كرملي بطباعة المجلد الثامن منه، وطبع محب الدين الخطيب مجلده العاشر، فيما قام محمد بن علي الأكوع بطباعة المجلد الثاني منه. وأول طبعةٍ للعاشر من مجلداته كانت عام ١٣٦٨هـ في القاهرة.

١٦ ـ أنساب أزد عمان، لأبي عبد الله بن صالح بن نظاح[١١٤].

١٧ ـ كتاب نسب طيء، لأبي عبد الرحمن هيثم بن عدي الثعلي (٢٠٧هـ).

١٨ ـ نسب معد واليمن الكبير، لهشام بن محمد المشهور بابن الكلبي، طبع في دمشق بتحقيق محمود فردوس العظم في ثلاثة مجلدات.

١٩ ـ أنساب قريش وأخبارها، لأبي عبد الله بن محمد بن حميد، المعروف بالجهمي[١١٥].

٢٠ ـ التبيين في أنساب القرشيين، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، وقد طبع بإعداد محمد نايف الدليمي.

٢١ ـ كتاب حذف من نسب قريش، لمورج بن عمر السدوسي، طبع في بيروت بإعداد صلاح الدين المنجد[١١٦].

٢٢ ـ كتاب نسب قريش، لمصعب الزبيري، ونشره ليفي بروفنسال ناقصاً.

٢٣ ـ نسب بني عبد شمس، لعلي بن الحسين المعروف بأبي الفرج الإصفهاني (٣٦٠هـ)[١١٧].

٢٤ ـ نسب العرب، لعاتق بن غيث البلادي، من المؤرخين المعاصرين، والذي تعرّض لأنساب العرب وتاريخهم وجغرافيا قبائلهم[١١٨].

٢٥ ـ شجره خاندان مرعشي (فارسي)، للسيد علي أكبر المرعشي، من المؤرّخين المعاصرين[١١٩].

٢٦ ـ الموسوعة الذهبية في أنساب قبائل وأسر شبه الجزيرة العربية، لإبراهيم جار الله بن دخنة الشريفي، طبع عام ١٩٩٨م في تسعة مجلدات.

المستشرقون وعلم الأنساب الإسلامي

جذب علم الأنساب الإسلامي أنظار المستشرقين واهتمامهم، فكان أن تركوا مؤلّفات عدة في هذا المضمار، حيث أحصى كتاب (Index Islamicus) حوالي ألف كتاب ومقالة تمّت كتابتها ونشرها في السنوات الخمسين الأخيرة من قبل المستشرقين، وتتوزّع الدراسات التي اشتملت عليها هذه الكتابات على أشكالٍ مختلفة، يمكن أن يتم تجميعها في أنواعٍ ثلاثة، من إحصاء المصنّفات في علم الأنساب، إلى تصحيحها ونشرها ونقدها وتحليلها.

وتعدّ بعض الانتقادات التي يوجهونها في بعض الأحيان إلى علم الأنساب صارمةً وجدية، فمثلاً كان النسّابة يقسّمون العرب إلى مجموعتين: عدنانيين وقحطانيين، ويدرجون تحت كل مجموعةٍ فروعاً عدة. وهو ما دعا أشخاصاً مثل دللافيد[١٢٠]، لأن يرى في بعض هذه المجموعات الفرعية مجموعاتٍ خيالية غير واقعية، بل يرى أنّ أصل التقسيم إلى قحطانيين وعدنانيين يعدّ غير معقول ولا مقبول. ويعتقد هؤلاء أن التصنيفات السائدة في علم الأنساب ترجع إلى عهد عمر بن الخطاب وما بعده، أي عندما كانت الذهنية الغالبة على تفكير النسّابين هي الحاجة إلى تصريف الشؤون الاجتماعية وتيسيرها. وقد أكّد بعض المؤرخين المسلمين على جملةٍ من هذه الرؤى البحثية التي اتبعها المستشرقون، من هنا، عدّ بعضهم كثيراً من هذه التقسيمات والمشجرات موروثةً من الإسرائيليات[١٢١].

ونستعرض ها هنا طرفاً من تحقيقاتهم وأبحاثهم لغرض الوقوف على حقيقة مطالعاتهم بشكلٍ أفضل:

١- Sidi Ali Hachlaf. Les Chorfa: les nobles du monde musulman: la Chaine des origins a propos de la genealogie des descendants du prophete. Paris, Published, ١٩٩٥. ١٥٦+١٦٨p.

ترجمة العنوان: حكّام المسلمين الكبار، التعرّف على نسب النبي ﷺ.

٢- K. Pachniak. «List Kalifow al-Mahdiego I al-Mu"izza o genealogii Fatymidow». Sutudia Arabistyczne I Islamistyczne, ٣, ١٩٩٥. p.٦١-٨٢.

ترجمة العنوان: رسالة المهدي خليفة فيما يتعلّق بأنساب الفاطميين.

٣- M. Varsico. «Metaphors and sacred history: the genealogy of Muhammad and the Arab 'tribe'». Anthropological Quarterly, ٦٨iii, ١٩٩٥. p.١٣٩-١٥٦.

ترجمة العنوان: التعبيرات المجازية والتاريخ المقدس: نسب النبي محمدﷺ وقبائل العرب.

٤- Abdalla Omar mansur. «The nature of the Somali caln system». Ali Jimale, Lawrenceville: Red Sea Press, ١٩٩٥. p.١١٧-١٣٤.

ترجمة العنوان: حقيقة النظام الطائفي الصومالي.

٥- Sadi Byaram. «An Akni Genealogical Tree». Belleten (Trurk Tarih Kurumu), ٥٨/٢٢, ١٩٩٤. p.٣٣١-٣٢٧.

ترجمة العنوان: مشجر آن آخي.

٦- Mahmud Ali Makki. «Los Banu Burunyal, una familia de intelectuales denienses». Sharq al-Andalus, ١٠-١١, ١٩٩٣-٩٤. p.٥٢٧-٥٣٤.

ترجمة العنوان: رد عائلة بانو برونيال المنفتحة.

٧- Bahadur Khan Abu'l-Ghazi. Rodoslovnoe drevo tyurkov/ Abul-Gazi-Khan (Perevod g. Sablukova). Ashkhabad; Metbugat, ١٩٩٤. ٢٠٨p.

ترجمة العنوان: تاريخ شجرة الترك: بهادر خان أبو القاضي.

٨- A. M. Edde. Sources arabes des XIIe et XIIIe siecles d'apres le dictionnaire biographique d'Ibn al-Adim (Bugyat al-talab fi ta'rih Halab). Itineraires d'Orient; hommages…, ١٩٩٤. p.٢٩٣-٣٠٨.

ترجمة العنوان: المصادر العربية بعد القرنين السابع والثامن والمعاجم التذكيرية لابن العريم وبغية الطالب في تاريخ حلب.

٩- R. Gleave. «The Akhbari-Usuli dispute in Tabaqat literature: an analysis of the biographies of Yusuf al-Bahrani and Muhammad Baqir al-Bihbihani». Jusur, ١٠, ١٩٩٤. p.٧٩-١٠٩.

ترجمة العنوان: البحث الأخباري ـ الأصولي وأثره في كتابة الطبقات: تحليل حياة يوسف البحراني ومحمد باقر البهبهاني.

١٠- E. Vasil'eva. «The Social aspect of genealogical descent among the Kurds». Acta Kurdica,١،١٩٩٤. p.٧٣-٧٦.

ترجمة العنوان: الأبعاد الاجتماعية لعلم الأنساب القابلة للملاحظة عند الأكراد.

١١- Sayyid Ali al-Khaminah'i. «Two principal works of 'Ilm al-Rijal: the Rijal of Kashshi and Tusi's fihrist». Al-Tawhid, ١٢i,١٩٩٤.p.١٤٩-١٧٥.

ترجمة العنوان: مصدران علميان مهمان في علم الرجال: رجال الكشي وفهرست الطوسي.

١٢- R. Roded. Women in Islamic biographical collections; from Ibn Sa'd to who's who. Boulder: Rienner, ١٩٩٤. ١٥٧p.

ترجمة العنوان: المرأة في مجموعات كتابة الملاحظات في الإسلام.

١٣- D. Aigie. «Le rayonnement d'une grande famille du sud de l'Iran et sa contribution a la transmission du savoir safi safi'ite aux XIVe-XVe siecles». Cahiers d'Onomastique Arabe, ١٩٨٨-٩٢, ١٩٩٣. p.١٠٥-١٦١.

ترجمة العنوان: سلسلة العوائل الكبرى في جنوب إيران ودورها في تحول الحكومة الصفوية في القرون ١٤. ١٥.

١٤- E. Mano. «Two notes on the genealogy of Moghul Khans in the early fifteenth century». Journal of Turkish Studies, ١٧, ١٩٩٣. p. ١١٧-١٢٣.

ترجمة العنوان: ملاحظتان حول سلالة المغوليين في أوائل القرن ١٥.

١٥- Mohammed Mohammed Abdi. «Une nouvelle methode d'utilisation des arbes genealogiques». Anthropologie somalienne: actes…, Besancen: Universite de Bsancon; Paris: Belles Lettres, ١٩٩٣. p.١٣١-١٣٦.

ترجمة العنوان: طريقةٌ جديدةٌ للاستفادة من مشجرات علم الأنساب.

١٦- R. Vesely. «Neues zur Familie Al-Qusunu: ein Beitrag zur Genealogie einer agyptischen Arzte- und Gelehrtenfamilie». Oriens, ٣٣, ١٩٩٢. p.٤٣٧-٤٤٤.

ترجمة العنوان: الأسرة الحالية للغصوني: نبذةٌ عن أنساب حكام مصر.

١٧- A. Hofheinz. «Sons of a hidden Imam: the genealogy of the

Mirghni family». Sudanic Africa, ٣, ١٩٩٢.p.٩-٢٧.

ترجمة العنوان: أولاد الإمام الغائب ﷺ : نسب أسرة ميرقاني.

١٨- S. Ando. Imuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansab: Untersuchung zur Stammesaristokratie zentralasiens im ١٤ und ١٥ Jahrhundert. Berlin; Schwartz, ١٩٩٢.p.٣٣٧.

ترجمة العنوان: الامبراطور تيموريان بعد معز الأنساب: دراسة حول وضعية حكومات الأشراف في آسيا الوسطى في القرنين ١٤ و ١٥.

١٩- E. Wagner. «The genealogy of the late walashama' Sultans of Adal and Harar». Zeitschrift der Deutschen Morgenlamndischen Gesellschaft, ١٤١ ii, ١٩٩١. p. ٣٧٦-٣٨٦.

ترجمة العنوان: أنساب (السلاطين) (والاشما) (عدال وحرار).

٢٠- Emil Esin. «..Hanlat ula..ki (The succession of kings): on the illustrated genealogy, with Uygur inscriptions, of Mongol and Temurid dynasties, at the Topkapi Library». Asiatische Forschungen, Wiesbaden: Harrassowitz, ١٩٨٩. p. ١١٣-١٢٧.

ترجمة العنوان: خلفاء الملوك: علم الأنساب المصور والنقوش المصورة والمفيدة المتعلقة بسلالة المغول والتيموريين في مكتبة توبكابي.

٢١- G. Conrad. «Das Kitab al-Tabaqat des Abu Zur'a al-Dimasqi (-٢٨١H.): anmerkungen zu einem unbekannten fruhen rigal-Werl». Welt des Orients, ٢٠-٢١, ١٩٨٩-٩٠. p.١٦٧-٢٢٦.

ترجمة العنوان: كتاب الطبقات، أبو ذر الدمشقي (٢٨١هـ)، ملاحظاتٌ حول التأليفات المجهولة القديمة.

٢٢- L. Molina. «Familias andalusies; los datos del Ta'rij 'ulama' al-Andalus de Ibn al-Faradi». Estudios onomastico – biograficos de al_Andalus, ١٩٨٩. p. ١٩-٩٩.

ترجمة العنوان: العائلات الأندلسية: تاريخ علماء الأندلس لابن الفردي.

٢٣- A. Scarabel. «La trasmissione del nome proprio nella genealogia saudita: osservazioni e raffronti». Problem di onomastica semitica meridionale Seminari di Orientalistica, Pisa: Giardini, ١٩٨٩. p.١٦١-٢٠٨.

ترجمة العنوان: الرسائل الخاصة بعلم الأنساب، ملاحظات مقارنة.

٢٤- Mohamed Meouak. «Los Banu Aflah: una hipotetica familia de functionaries y de letrados andaluces». Estudios onomastico – biograficos de al-Andalus, ١٩٨٩. p.١٠١-١١٧.

ترجمة العنوان: بانو أفلح: أسر الأشراف من حكام الأندلس.

٢٥- Abdullahi Ali Ibrahimi. «Breaking the pen (of sir Harold ibn MacMichael ibn Hicks): the Ja'aliyyin identity revisited». American Journal of Islamic Social Sciences, ٥, ١٩٨٨, p. ٧٧-٨٩.

ترجمة العنوان: رفع القلم: تأليف هرالد ابن مك ميشيل ابن هيكس.

٢٦- B. Flemming. «Political genealogies in the sixteenth century». Osmanli Arastirmalari/ Journal Of Ottoman Studies, ٧-٨, ١٩٨٨. p.١٢٣-١٣٧.

ترجمة العنوان: علم الأنساب السياسي في القرن ١٦.

٢٧- Ramazan Sesen. «Queleques remarques sur la genealogie de I'illustre astronome ottoman takiyuddin al-Rasid». Erdem, ٤/١٠, ١٩٨٨. p.١٧٣-١٨٠.

ترجمة العنوان: ملاحظاتٌ حول علم الأنساب المصوّر للمنجم العثماني (تاكي الدين الرشيد).

٢٨- A.Rush Al-Sabah: History& genealogy of Kuwait's ruling ١٧٥٢-١٩٨٧. London: Ithaca Press, ١٩٨٧. p.٣٠٤.

ترجمة العنوان: الصباح: تاريخ وأنساب الأسر الحاكمة في الكويت ١٧٥٢-١٩٨٧.

٢٩- Ali Sadki. «L'interpretation genealogique de l'histoire nord-africaine pourrait-elle etre depasse?». Hesperis- Tamuda, ٢٥, ١٩٨٧. p.١٢٧-١٤٦.

ترجمة العنوان: علم الأنساب التشريحي، تاريخ أعقاب أفريقيا الشمالية.

٣٠- Abdur-Rahman Momin. «On "Islamic fundamentalism": the genealogy of a stereotype». Hamdard Islamicus, ١٠ iv, ١٩٨٧. p.٣٥-٤٦.

ترجمة العنوان: حول النزعة الأصولية: الأنساب التصويرية لعبد الرحمن المؤمن.

٣١- J. Ryckmans. «A three generations' matrilineal genealogy in a Hasaean inscription: matrilineal ancestry in pre-Islamic Arabia». Britain through the ages: the archaelogy. London: KPI, ١٩٨٦. p.٤٠٧-٤١٧.

ترجمة العنوان: حول علم الأنساب المتعلق بثلاثة أنسالٍ من الحسائن: نكاتٌ بشأن أجداد وأنسال العرب قبل الإسلام.

٣٢- J.Bosch Vila. «El kitab Iqtibas al-anwar de Abu Muhammad al-Rusati: analisis de la obra y de las noticias sobre al-Andalus». Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid, ٢٣, ١٩٨٥-٨٦. p.٧-١٣.

ترجمة العنوان: كتاب اقتباس الأنوار لأبي محمد الروضاتي: تحليل الوقائع المرتبطة بالأندلس.

٣٣- P.A.Bove. Intellectuals in power: a genealogy of critical humanism. New York: Columbia University Press, ١٩٨٦, ٣٤٠p.

ترجمة العنوان: أفكار حول القدرة: علم الأعراق البشرية، الحركة الإنسانية النقدية.

٣٤- M.I.Fierro Bello. «Los Bano 'ashim al…Taqafi, antepasados de Ibn al Zubayr». Al-Qantara, ٧،١٩٨٦. p.٥٣-٨٤.

ترجمة العنوان: بانو عظيم التقافي: سيرة ابن الزبير.

٣٥- S. Lane-poole. The Mohammedan dynasties. ٢nd ed. (London): ١٩٢٥, rp. Delhi: Lotus, ١٩٨٦. ٣٦١p.

ترجمة العنوان: سلالة المسلمين المحمديين.

٣٦- M. I. Calero. «Una familia ceuti en la Granada de los isglos XIV y XV: los Banu L-Sarif al- Hasani». Al-Qantara, ٧, ١٩٨٦. p.٨٥-١٠٥.

ترجمة العنوان: عائلات.. كرانادا في القرنين ١٤ و ١٥: بانو شريف الحسني.

٣٧- R.T. Mortel. «The genealogy of the Hasanid Sharifs of Makkah». Journal of the College of Arts, King Saud University, ١٢, ١٩٨٥. p. ٢٢١-٢٥٠.

ترجمة العنوان: سلالات الأشراف الحسنيين في مكة.

٣٨- T. M. Aitberov. «"Rodoslovnaya Surkhaya b. Garaya

Kazikumukhskogo" kak istochnik po istorii Dagestana XV-XVIII vv.» Instochnikovedenie I tekstologiya srednevekovogo Blizhnego I Srednego Vostoka Bartol'dovskie Chteniya. Moscow: Nauka, ١٩٨٤. P.٥-١٢.

٣٩- B.A.Akhmedov. «Silsilat as-Salatin ("Genealogiya gosudarei") Instochnikovedenie i tekstologiya srednevekovogo Blizhnego i Srednego Vostoka Bartol'dovskie Chteniya. Moscow. Nauka, ١٩٨٤. p.٣٠-٣٥.

ترجمة العنوان: سلالة السلاطين (علم النسب التاريخي).

٤٠- A. de L. Rush. Al-Sabah: a genealogy of the ruling family of Kuwait. London: Rush, ١٩٨٣. p.١٤٦.

ترجمة العنوان: الصباح: سلالة الأسر الحاكمة للكويت.

٤١- G. Martinez-Cros. «Classification des nations et classification des sciences: trios exemples andalous du Ve-XIe siecle». Melanges de la casa de Velazquez, ٢٠, ١٩٨٤. p.٨٣-١١٤.

ترجمة العنوان: تصنيف الشعوب وتقسيم العلوم: ثلاثة نماذج من الأندلس في القرون ٥ ـ ١١.

٤٢- A.M. Mokeev. «Novyi istochnik po genealogii kirgizskogo naroda». Instochnikovedenie i tekstologiya srednevekovogo Blizhnego i Srednego Vostoka Bartl'dovskie Chteniya, Moskow: Nauka, ١٩٨٤. p.١٤٦-١٥١.

ترجمة العنوان: علم الأنساب فيما يرتبط بقرغيزستان.

٤٣- D.C. Conrad. «Oral sources on links between great states: Sumanguru, servile lineage, the Jariso, and Kaniaga». History in Africa, ١١, ١٩٨٤. p. ٣٥-٥٥.

ترجمة العنوان: المصادر الشفاهية حول العلاقة بين الممالك الكبرى: ملاحظاتٌ بشأن أنساب جارسيو، كانياكا.

٤٤- Khalil Athamina. «The sources of al-Baladhuri's Ansab al-Ashraf». Jerusalem studies in Arabic and Islam,٥،١٩٨٤. p.٢٣٧-٢٦٢.

ترجمة العنوان: مصادر أنساب الأشراف للبلاذري.

٤٥- R.A.Lobban. «A genealogical and historical study of the Mahas of

the "Three Towns", Sudan». International journal of African historical studies, ١٦،١٩٨٣. p.٢٣١-٢٦٢.

ترجمة العنوان: دراسة تاريخية ونسبية لهراجات مدنٍ سودانية ثلاث.

٤٦- R.S. O'Fahey. «A history of the Awlad Hindi». Fontes Histariae Africanae, ٧-٨, ١٩٨٢-٣. p.٤٣-٥٠.

ترجمة العنوان: تاريخ أولاد هندي.

٤٧- J. R. Bowen. «Cultural models for historical genealogies: the case of the Melaka Sultunate». Melaka: the transformation of a Malay capital c. ١٤٠٠-١٩٨٠. Kuala Lumpur: Oxford University Press, ١٩٨٣. P.١٦٢-١٧٩.

ترجمة العنوان: الأساليب الثقافية لعلم الأنساب التاريخي: مورد سلطنت ملاكا.

٤٨- Sejara Melayu or Malay annals. An annotated translation by C. C. Brown with a new introduction by R. Roolvink. Revd. Ed. Kuala Lumpur: Oxford University Press, ١٩٧٠ rp. ١٩٨٣. ٢٧٣p.

ترجمة العنوان: سجاره مالاكا، مؤرخو مالاكا: ترجمة قصصية.

٤٩- K. Ohrnberg (ed). The offspring of Fatima: dispersal and ramification. Helsinki: Finnish Oriental Society, ١٩٨٣. ١٦٧p.

ترجمة العنوان: أولاد فاطمة: التفرق والتشعب.

٥٠- W.W. Muller. «Al-Hamdani- Lisan al-Yaman – das Sprachrohr des Jemen». Jemen – Report, ١٣, ١٩٨٢. p.١١-١٢.

ترجمة العنوان: الحمداني، لسان اليمن.

٥١- R. Nollet. «La famille royale. (Resume: the Royal family)». Afrique et Asie modernes, ١٣٤, ١٩٨٢. p. ٢٢-٥٢; ١٠٩.

ترجمة العنوان: الأسر السلطانية.

٥٢- R.A. Lobban. «A genealogical and historical study of the Mahas of the Three Towns». Sudan Notes and Records, ٦١, ١٩٨٠. p.٨٩- ١٠٩.

ترجمة العنوان: دراسة تاريخية ونسبية لهراجات مدنٍ سودانية ثلاث.

٥٣- E.S. Smart. «A genealogical table of the Mughal family». Journal

of the walters Art Gallery, ٣٩, ١٩٨١. p. ٣٣-٣٥.

ترجمة العنوان: شجرة العائلة المغولية.

٥٤- Cesar Adib Majul. «An analysis of the "Genealogy og sulu"». Archipel, ٢٢, ١٩٨١. p.١٦٧- ١٨٢.

ترجمة العنوان: دراسة شجرة السولو.

٥٥- A.M.K. Durrani. «Ancestral history of Ahmad Shah Durr-i-Durran». Pakistan Journal of History and Culture, 1 i, ١٩٨٠. p. ٩-٢٤.

ترجمة العنوان: تاريخ أسلاف أحمد شاه دري دران.

٥٦- J. Porres Martin-Cleta. «El linaje de D. Esteban Illan». Genealogias mozarabes Serie B. Toledo: Inst Estudios Visigtico - Mozarabes de San Eugenio, ١٩٨١. p. ٦٥-٧٩.

ترجمة العنوان: علم الأنساب عند استبان ايلان.

٥٧- B. Martinez Caviro. «En torne al linaje de los Gudiel». Genealogias mozarabes Serie B. Toledo: Inst Estudios Visigtico – Mozarabes de San Eugenio, ١٩٨١. p.٨١- ٩٠.

ترجمة العنوان: أنساب قاديل.

٥٨- G.Calasso. «Genealogie e miti di fondazione: note sulle origini di Fas secondo le fonti merinidi». La Bissaccia dello sheikh: omaggio ad A. Bausani Quaderni del Seminario di Iranistica. Venice, ١٩٨١. p. ١٧-٢٧.

ترجمة العنوان: علم الأنساب الأصيل: ملاحظاتٌ حول مارنيدي.

٥٩- M. Martin. «La obra genealogica de Ibn 'Abd ad- Barr». Actas de las Jornadas de Cultura e Islamica (١٩٧٨). Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Culture, ١٩٨١. p ٢٠٥-٢٣٠.

ترجمة العنوان: علم الأنساب عند ابن عبد البر.

٦٠- J. Rodriguez Marqina. «Linajes Mozarabes de Toledo, en los siglos XII y XIII». Genealogias mozarabes Serie B. Toldo: Inst Estudios Visigtico – Mozarabes de San Eugenio, ١٩٨١. p. ١١-٦٤.

ترجمة العنوان: أنساب نصارى طليطلة من القرن السابع إلى الثالث عشر.

٦١- P. M. Holt. «The Genealogy of a Sudaneses holy family». Bulletin

of the School of Oriental and African Studies, ٤٤, ١٩٨١. p. ٢٦٢-٢٧٢.

ترجمة العنوان: أنساب العائلات السودانية المقدسة.

٦٢- M. J. L. Young. «Islamic family history». Crossroads, ١, ١٩٧٧. p. ٤-٨.

ترجمة العنوان: تاريخ الأسر الإسلامية.

٦٣- T.I. Sultanov. «"Mu'izz al-Ansab" i chingizidy "Kizhe". (Summar[y]: Muizz al-Ansab and quasi – Chingizids)». Vostok, ١٩٩٤ vi p.٨١-٨٧; ٢٢٠.

ترجمة العنوان: معز الأنساب الجنكيزي.

٦٤- Abbas Hamdani. «A re-examination of al-Mahdi's letter to the Yemenites on the genealogy of the Fatimid caliphs». Journal of the Royal Asitic Society, ١٩٨٣. p.١٧٣-٢٠٧.

ترجمة العنوان: معاينة رسائل (المهدي) إلى أهل اليمن بشأن سلالة الخلفاء الفاطميين.

٦٥- Mohammad Rahim Elham. «Pashto Studies International Centre international seminar on the genealogy of Pashto». Pasto Q. ١ (١٩٧٧). P. ٢٣-٢٨.

ترجمة العنوان: المؤتمر الدولي لمركز المطالعات الدولية للبشتو.

٦٦- S. Digby. «The coinge and genealogy of the later Jams of Sind». Journal of the Royal Asiatic Society (١٩٧٢). P. ١٢٥-١٣٤.

ترجمة العنوان: الدراهم المسكوكة وعلم الأنساب... في السند.

٦٧- I. Cunnison. «Classification by genealogy: a problem of the Baqqara Belt». Sudan in Africa (Ed. Yusuf Fadl Hasan). Khartoum, ١٩٧١. p. ١٨٦- ١٩٦.

ترجمة العنوان: التصنيف بواسطة علم الأنساب.

٦٨- Yusuf Fadl Hasan. «The Umayyad genealogy of the Funj». Sudan notes and records, ٤٦ (١٩٦٥). P. ٢٧-٣٢.

ترجمة العنوان: علم الأنساب عند بني أمية، فونج.

٦٩- Mir Husain Shah. «Ansab-i- Mahmudi, by Dervish Mohammad.

[Treatise on the genealogy of Mahmud of Ghazna]». Adab [Kabul], ١٢ i (١٩٦٤). P. ١-٢.

ترجمة العنوان: أنساب محمودي، بواسطة درويش محمد.

٧٠- G. C. Miles. «A provisional recon struction of the genealogy of the Arab Amirs of Crete». Kpthika Xponika, ١٥(١٩٦٣). P. ٥٩- ٧٣.

ترجمة العنوان: علم الأنساب البنائي المرن المرتبط بالحكام العرب لجزيرة كريت.

٧١- G. Morrison. «The Sassanian genealogy in Mas'udi». Al-Mas'udi millenary commememorative volume, ١٩٦٠. p. ٤٢-٤٤.

ترجمة العنوان: أنساب الساسانيين في تاريخ المسعودي.

٧٢- P. M. Holt. The exalted lineage of Ridwan Bey: some observations on a seventeenth – century Mamluk genealogy». Bulletin of the school of Oriental and African Studies, ٢٢ (١٩٥٩). P. ٢٢١- ٢٣٠.

ترجمة العنوان: ملاحظاتٌ حول علم الأنساب المملوكي في القرن ١٧.

٧٣- M. Honda. «On the genealogy of the early Northern Yuan». Ural-Altaische Jahrbucher, ٣٠ (١٩٥٨). P. ٢٣٢-٢٤٨.

ترجمة العنوان: حول أنساب (يوان) الشمالي المبكر.

٧٤- R. Burn. «The genealogy of Ahmad Shah III of Gujarat». Journal of the Numismatic Society of India, ١ (١٩٣٩). P. ٤٢.

ترجمة العنوان: نسب أحمد شاه الثالث كجرات.

٧٥- T.W. Haig. «The Chronology and genealogy of the Muhammadan kings of Kashmir». Journal of the Royal Asiatic Society, ١٩١٨. p٤٥٢-٤٦٨.

ترجمة العنوان: تسجيل وقائع وأنساب الملوك المحمديين المسلمين في كشمير.

الهوامش

(١) غلام رضا ستوده، مرجع شناسي وروش تحقيق در أدبيات فارسى: ٨٧، طهران، سمت، ١٣٧٥ش/١٩٩٦م.

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون ١: ١٧٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

(٣) المفصل في تاريخ العرب: ٤: ٤١٤ فما بعد.

(٤) أنظر المقدمة التي كتبها سهيل زكار على كتاب النسب لابن سلام: ٦٨ ـ ٦٩ والتي تعرّض فيها لميزات وخصوصيات العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي.

(٥) محمد تقي أكبري وآخرون، فرهنك اصطلاحات علوم وتمدن اسلامى: ٢٧٠، مشهد، بنياد بجوهشهاى إسلامى، ١٣٧٢ش/١٩٩٣م.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المعروف بـ (الانثروبولوجيا)، ويعادله في الانجليزية: (Anthropology). (المترجم).

(٨) غلام حسين مصاحب، دائرة المعارف فارسى ٣: ٣٠٢١، طهران، فرانكلين وأمير كبير.

(٩) فرهنك اصطلاحات علوم وتمدن اسلامى: ٢٧٠.

(١٠) السيد أحمد كياكيلاني، مقدمة كتاب سراج الأنساب: ٤ ـ ٥.

(١١) ابن سلام، مقدمة كتاب النسب: ١٤.

(١٢) مقدّمة كتاب سراج الأنساب: ٤ ـ ٥.

(١٣) مقدمة كتاب النسب: ٦٢.

(١٤) المصدر نفسه: ١٩.

(١٥) المصدر نفسه: ١١ ـ ١٣.

(١٦) وقد تمّ نشر هذا الكتاب في القاهرة عام ١٩٩٥ بتحقيق أحمد زكي باشا.

(١٧) المفصّل في تاريخ العرب ١: ٤٦٦.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه: ٤٦٧.

(٢٠) المصدر نفسه: ٤٧٠.

(٢١) سنن ابن ماجة، باب النكاح.

(٢٢) صحيح مسلم، تحقيق الألباني، باب فضل المدينة.

(٢٣) مقدمة كتاب النسب لابن سلام: ٣٢.

(٢٤) مقدمة كتاب المجدي: ٤٨ ـ ٦٥.

(٢٥) طرفة الأصحاب: ١٤ ـ ١٥.

(٢٦) لتعريف وتوضيح هذه المصطلحات أنظر: مهاجران آل أبو طالب: ٤٦ ـ ٥٠، ومقدمة الأصيلي ابن الطقطقي: ٣٥ ـ ٤٠.

(٢٧) مهاجران آل أبو طالب: ٤٢.

(٢٨) أنظر: مقدمة الأصيلي، ابن طقطقي: ٣٤.

(٢٩) ابن سلام، مقدمة كتاب النسب: ١٢٨ ـ ١٣٢.

(٣٠) للاطلاع على هذه المدارس أنظر: مقدمة كتاب النسب لابن سلام: ٢٣ ـ ٢٤، ١٠١ ـ ١٢٢.

(٣١) مقدمة المقتضب من كتاب جمهرة النسب: ٧.

(٣٢) وهذا ما ذكره الأستاذ ستوده في ذيل شرح الحال من كتاب (مرجع شناسى).

(٣٣) وقد أورد الحلوجي بعض العناوين فيما يتعلّق بمصادر التراجم، أنظر: عبد الستار الحلوجي، مدخل لدراسة المراجع: ٥٥ ـ ٦٠، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١م.

(٣٤) مرجع شناسى: ٢٠٣.

(٣٥) أنظر: فهرست مستند أسامى مشاهير ومؤلفان، نشر كتابخانه ملى جمهورى إسلامى ايران، طهران، ١٣٧٣ش/١٩٩٤م، أنموذجاً.

(٣٦) كارنامه إسلام: ٨٠.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) مرجع شناسى: ٢٠٥.

(٣٩) مكتب تاريخ نكار عراق در قرن سوم هجرى: ٩٠.

(٤٠) المصدر نفسه: ٩١.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر نفسه: ٩٧.

(٤٣) المصدر نفسه: ٩٨.

(٤٤) مقدمة كتاب حذف من نسب قريش: ٥.

(٤٥) مرجع شناسى وروش تحقيق در ادبيات فارسى: ٨٧.

(٤٦) السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة: ٢٤٧.

(٤٧) المفصل في تاريخ العرب ٤: ٤١٤؛ ومقدمة المقتضب: ١٠.

(٤٨) المصدر نفسه ١: ٤٦٧؛ مقدمة كتاب مهاجران آل أبي طالب: ٣٠.

(٤٩) التوراة، التكوين، الإصحاح ١٠، آية ١.

(٥٠) البلاذري، فتوح البلدان: ٦٣٠؛ وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج١ ق٣: ٢٠٢.

(٥١) المفصل في تاريخ العرب ١: ٤٧٠.

(٥٢) الكامل في التاريخ ٢: ٥٠٢.

(٥٣) المفصل في تاريخ العرب ١: ٤٧١.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) المصدر نفسه: ٤٧٣.

(٥٦) المصدر نفسه: ٤٧٢.

(٥٧) ابن سلام، مقدمة كتاب النسب: ٧٤ ـ ٧٨.

(٥٨) المصدر نفسه: ٧٨ ـ ٨٩، ٢٣.

(٥٩) المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٧؛ وطرفة الأصحاب: ٧.

(٦٠) أنظر: مقدمة كتاب النسب: ٨٧ ـ ٩٥؛ وكلمات سترستين في مقدمة كتاب طرفة الأصحاب: ٦، تلهج وتصرّح بذلك.

(٦١) مقدمة كتاب النسب: ٢٣.

(٦٢) المصدر نفسه؛ وللوقوف على العلل والعوامل الأخرى الكامنة وراء نموّ هذا العلم وتكوّنه أنظر: مقدمة كتاب المجدي: ٦٧ ـ ٨٠.

(٦٣) تفسير الميزان: ٢٠٢.

(٦٤) المصدر نفسه: ٢٠٤.

(٦٥) سورة الحج: ٧٨، وانظر: المفصل في تاريخ العرب ١: ٤٧٣.

(٦٦) مقدمه مهاجران آل أبو طالب: ٣٠ ـ ٢٩.

(٦٧) ابن سلام، مقدمة كتاب النسب: ٢١.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) راجع عبارات سترستين في مقدمة كتاب طرفة الأصحاب: ٤ ـ ٥.

(٧٠) المفصل في تاريخ العرب ١: ٤٦٦.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) السياسة الخارجية لملكة غرناطة النصرية: ٣٦.

(٧٣) نشر هذا الكتاب في الرياض عام ١٩٩٠م من جانب نجم عبد الرحمن خلف.

(٧٤) المفصل في تاريخ العرب ١: ٤٧٠.

(٧٥) المصدر نفسه: ٤٩٦.

(٧٦) المصدر نفسه: ٤٧٠.

(٧٧) المصدر نفسه: ٤٧٣.

(٧٨) انظر: يسرى الجوهري، الإنسان وسلالاته.

(٧٩) الجوهر الشفاف ١: ١٦ ـ ٥٩.

(٨٠) انظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٤.

(٨١) طرفة الأصحاب: ١٦ ـ ٣١.

(٨٢) ابن النديم، الفهرست: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٨٣) المصدر نفسه: ١٢٦ ـ ١٢٧؛ وكشف الظنون ١: ١٧٨ ـ ١٨٠.

(٨٤) ابن سلام، مقدمة كتاب النسب: ٤٠.

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) ابن النديم، الفهرست: ١٢٧.

(٨٧) نشر دار البشائر، دمشق، ١٩٩٧م.

(٨٨) الجوهر الشفاف ١: ١٦.

(٨٩) الفهرست: ١٠٢.

(٩٠) تاريخ الأدب العربي، القسم الثالث، ج ٥ ـ ٦: ٤٠٩.

(٩١) مهاجران آل أبو طالب: ٤٤.

(٩٢) ابن النديم، الفهرست: ١١٨.

(٩٣) المصدر نفسه.

(٩٤) المصدر نفسه: ١٠٧.

(٩٥) طبع الطبعة الأولى في دار الفكر، بيروت، ١٩٨٩م.

(٩٦) ابن النديم، الفهرست: ١٢٥.

(٩٧) المصدر نفسه: ١٢٣.

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) المصدر نفسه: ١٠٧.

(١٠٠) المصدر نفسه: ١٠٨، ١١٠.

(١٠١) طبعته دار البخاري، المدينة المنورة، ١٤٠٨هـ.

(١٠٢) طبعته الطبعة الأولى مكتبة السيد النجفي المرعشي، قم، ١٤٠٩/١٣٧٧هـ.

(١٠٣) ابن النديم، الفهرست: ١١٨ ـ ١١٩.

(١٠٤) المصدر نفسه: ١٢٥.

(١٠٥) طبع دار كنان، دمشق، ١٩٩٧م.

(١٠٦) طبع مؤسسة أنصاريان، قم، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

(١٠٧) طبع بغداد، ١٩٩٤م.

(١٠٨) طبع مكتبة النجفي المرعشي، قم، ١٤١٨هـ.

(١٠٩) الطهراني، الذريعة ٢: ٣٧٧؛ تاريخ الأدب العربي، القسم الثالث، ج ٥ ـ ٦: ٤١٣.

(١١٠) طبع مكتبة النجفي المرعشي، قم، ١٤٠٩هـ.

(١١١) بنياد پژوهشهای إسلامی، مشهد، ١٣٧٢، الطبعة الأولى.

(١١٢) المصدر نفسه: ٦٦.

(١١٣) مكتبة النجفي المرعشي، قم، ١٤٠٩هـ.

(١١٤) ابن النديم، الفهرست: ١٢٠.

(١١٥) المصدر نفسه: ١٢٤.

(١١٦) طبع دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٦م.

(١١٧) ابن النديم، الفهرست: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(١١٨) طبع دار مكة، مكة المكرمة، ١٩٨٤م، الطبعة الثانية.

(١١٩) طبع طهران، ١٣٦٥ش/١٩٨٦م.

(١٢٠) انظر: ابن سلام، مقدمة كتاب النسب: ١٣٤ ـ ١٤٠.

(١٢١) المصدر نفسه.

غزوة أحُد تحليل مبتكر للمشهد الجغرافي ـ التاريخي

الشيخ رسول جعفريان (*)

تمهيد

غزوة أحُد واحدة من أهمّ غزوات صدر الإسلام، وتظهر أهميتها في الصراعات المتقابلة بين المسلمين والمشركين، والتي أدركها المسلمون على امتداد التاريخ، وقعت هذه الغزوة في اليوم السابع من شوال من السنة الثالثة للهجرة، أي بعد سنة وعشرين يوماً من وقوع غزوة بدر التي وقعت في اليوم السابع عشر من رمضان من السنة الثانية للهجرة، فقد وصل العدوّ إلى أحُد في اليوم الرابع من شوال، بينما قضى المسلمون يوم الخميس وليلة الجمعة في التباحث، ليتحرّكوا يوم الجمعة إلى أحُد؛ للدفاع عن المدينة، فوصلوها صباح السبت، واستقرّوا في مواضعهم، وفي اليوم نفسه جرت الحرب وانتهت[1].

في القرآن الكريم آياتٌ من سورة آل عمران تخصّ تلك الحرب من زوايا متعدّدة، وعلى الأخص فيما يتعلّق بهزيمة المسلمين؛ لذلك يجدر بنا أن ندرس تلك الغزوة من بعض الوجوه، وهي: أ ـ مقدّمات الحرب. ب ـ أسباب الحرب. ج ـ آثار الحرب وتبعاتها.

في موضوع مقدّمات الحرب، يمكن طرح عدّة أبحاث، منها: ١ ـ إجراءات المشركين للانتقام لحادثة بدر. ٢ ـ استعداد المسلمين وتشاورهم في كيفية الحرب مع المشركين. ٣ ـ سير حركة المشركين للاستقرار في أحُد. ٤ ـ سير حركة رسول اللهﷺ نحو أحُد. ٥ ـ مواضع المشركين والمسلمين. ٦ ـ ميدان استدارة رماة المشركين.

محور الدراسة ونطاقها: التحديد الجغرافي لمعركة أحُد

ما نحن بصدده هنا هو صورة عن مواضع استقرار الجَمعَين، بالاستناد إلى التقارير

(*) مؤرخ بارز ومعروف في إيران، وعضو الهيئة العلمية لمركز أبحاث الحوزة والجامعة.

التاريخية والتحقيقات الميدانية، وبديهيّ أن الكتابة دون رسم خارطة لا تنفع شيئاً؛ لذلك لابد من أن تكون التوضيحات وكيفية تعيين المواضع في المرحلة الأولى مصحوبةً بخارطة.

الكتابة الأولى لهذه المقالة جرت في المدينة المنوّرة في الأيام الأخيرة من شهر ذي القعدة من عام ١٤١٦هـ، وبعد العود من السفر اطّلعت على دراسة جديدة نشرها الأستاذ محمد باقر النجفي في المجلد الثاني من كتاب «مدينة شناسي» [معرفة المدينة]، وقد استفدت منه في كتابة هذا المقال، لكن من المؤسف أنه على رغم شرحه المسهب، لم يقل شيئاً دقيقاً عن مسير حركة المشركين ورسول اللهﷺ نحو أحُد ولا عن مواضعهم، مع أنّه يوافق على أن ساحة الحرب كانت إلى الغرب من جبل الرماة، لا إلى الشرق، ثم يقول: إنّ استدارة الرماة المشركين كانت حول جبل أحُد، وهو خلاف ما نراه هنا.

جغرافية عامة لمحيط المدينة المنورة وجبل أحُد

ومقدّمةً للبحث، لابدّ من القول: إنّ جبل أحُد يمتدّ من الغرب إلى الشرق، وطوله يقرب من ٦٠٠٠ متر، وهو متصل ببعضه في مجموعة من سلسلة جبال صغيرة وكبيرة، منفصلة عن الجبال الأخرى حول المدينة، واللون الغالب على الجبال هناك الأحمر الضارب إلى البنّي، إلا أنّ أحجار الغرانيت في أعاليه مزينة بعروق مختلفة الألوان، كالأخضر والأسود والأصفر والرمادي(٢).

يقع جبل أحُد على بُعد خمسة كيلومترات إلى شمال المدينة المنورة، وبينهما فُسحة مفتوحة مبسوطة، حيث بنيت المساكن اليوم في معظم أرجائها، وقد كانت من قبل أرضاً مزروعة، وبموازاة جبل أحُد من الشرق إلى الغرب، توجد قناة تمرّ اليوم إلى الجنوب من مقبرة حمزة وأسفل جبل الرماة، ولذلك تسمّى هذه المنطقة باسم وادي القناة، وينتهي هذا الوادي بوادي العقيق.

وقعت حرب أحُد على السفوح الجنوبية للجبل، وإلى الغرب من جبل الرماة، وهناك الغرب من جبل أحُد طريق يصل المدينةَ بالشام؛ ولذلك تعتبر تلك الجهة جهةَ الشام من المدينة، أي جهة شمالها، عكس جهة مكّة والقبلة.

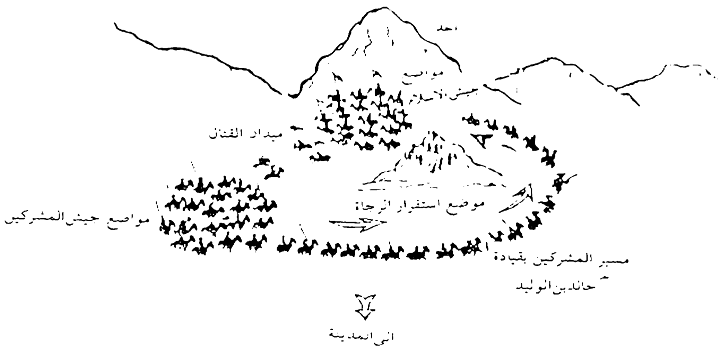
لماذا دخل المشركون المدينة من الشمال مع أن مكة في جنوبها؟

تقع المدينة شمال مكّة، فإذا شاء أحدٌ السفر من مكّة إلى المدينة لابد له أن يدخلها من الجنوب، حيث تقع (قبا) في الناحية التي دخل منها رسول الله‘ إلى المدينة عند هجرته من مكّة إليها؛ لذلك يطرح هذا السؤال نفسه: لماذا دخل المشركون المدينة في حرب أحُد من شمالها، لا من جنوبها؟ ولابد كذلك من التنويه بأنّ هناك، إلى جانب جبل «سلع»، الواقع في الحدّ الفاصل بين الغرب وشمال المدينة، تلّين أو جبلين؛ حيث كان أهل المدينة يستقبلون ويودّعون المسافرين، وكانت هذه هي ثنية الوداع للمسافرين إلى الشام.

إننا نعلم أن تبوك على الامتداد إلى الشام تقع إلى الشمال من المدينة، ومن الطبيعي أن يكون هذا المسير هو المدخل والمخرج لمسافري الشام، فلماذا قام جيش المشركين القادم من مكة، أي من جنوب المدينة، بالدوران حول المدينة ليأتيها، ليس من قبا، بل من شمال المدينة؛ فيستقرّ في أحُد؟

والجواب: تقع المدينة في حصار أشبه بحدوة الحصان، بشكل حرف (U)، من الجبل والأرض الحجرية (الحرّة)، والبيوت والقسم غير المحاصر إنما هو القسم الشمالي فقط، والذي يمثل فتحة الحرف (U)، وهو الحدّ الفاصل بين أحُد وسلع، وثمة استثناءات صغيرة أخرى تقع في القسم الجنوبي، وأهمّها في الجنوب الشرقي؛ حيث كان يسكن بنو قريظة وبنو النضير، وفي نواحي أخرى في الجنوب وعلى الرغم من وجود حرّة قبا، تلك الأرض الحجرية، كان هناك طريق صعب لعبور الأفراد، لا لعبور جيش، وهو الطريق نفسه الذي سلكه رسول الله‘ والمهاجرون الآخرون الذين كانوا يهاجرون بالتدريج من مكّة إلى المدينة، ابتداءً بمحلّة قبا، فالمهم هنا أنّ هذه المداخل ـ من جهة قبا ـ لم تكن تتحمّل جيشاً للمشركين مجهزاً بثلاثة آلاف جندي، إذ كانوا ـ عند مدخل المدينة التي كانوا يعلمون أنها مستعدّة للحرب ـ بحاجة إلى منطقة واسعة مفتوحة، تتحمّل وقوع المعركة فيها، وهو ما لم تكن توفره منطقة حرّة قبا الحجرية، كذلك الحال من ناحية مساكن بني قريظة؛ حيث لم تكن تصلح مدخلاً للمشركين بسبب العقد الذي أبرمه رسول الله‘ مع بني قريظة، وهو العقد الذي نُقض بعد ذلك في غزوة الأحزاب، وفي نواحي أخرى، كانت تقع منازل للأنصار؛ فكان دخول المشركين إلى المدينة من تلك

النـواحي يعـني الاشـتباك في حـرب داخـل المدينـة، لا الحـرب الـتي تقتضي فسحةً واسـعة مفتوحة.



بنـاءً علـى ذلـك كلّـه، كـان طريـق جيش المشـركين إلى المدينـة منحصـراً بـالعبور بجوار جبل أحُد، حيث كانت المنطقة الواسعة الزراعية، وهذا السبب هو نفسه الذي دعا مشركي مكّة، في غزوة الخندق، إلى عدم الذهاب من الجنوب، بل من هذه المناطق الشمالية، أي من شرق جبل أحُد؛ للدخول إلى مكة، ولكنهم إذ رأو الخندق يسدّ عليهم الطريق، فكّروا في اختراق مناطق بني قريظة في الجنوب، وقصّة ذلك معروفة.

ما نستنتجه من أقوال المؤرخين، أنّ المشركين عندما وصلوا إلى ذو الحليفة، أو محلّ مسجد الشجرة، عطفوا بمسيرهم نحو وادي العقيق، وساروا في نصف دائرة من الجنوب إلى الغرب حتى الشمال، ليستقرّوا في نقطة تبعد نحو ١/٥ كم عن الجنوب الغربي من أحُد، فأطلقوا إبلهم ترعى في مزارع المسلمين. إنّ هذه المنطقة الزراعية فيها الآن بناية فرق الإطفاء، ومن خلفها بساتين النخيل، وإلى أحد جوانبها يقع أحُد، وفي الجانب الآخر جبل سلع ومزارع أطراف مسجد القبلتين، وفي القسم الثالث يقع طريق سيد الشهداء، وتسمّى «الجُرف» أو «العرض».

مسير النبيﷺ من المدينة إلى أحُد، متابعة جغرافية

ثمّة ـ في الوقت الحاضر ـ طريقان من المدينة باتجاه جبل أحُد: طريق أبي ذر وطريق

سيد الشهداء، والمتفق عليه أنّ رسول الله ﷺ قد اختار طريقاً بين هذين الطريقين للوصول إلى أحُد، في هذا المسير على يمين جيش الإسلام كان مشرق المدينة، الحرّة الشرقية، وإلى الغرب كان جبل سلع، حيث تبدأ تلك الأرض الزراعية المذكورة، وتمتد حتى سفح أحُد في الشمال والغرب، حتى الحرّة الغربية في المدينة.

يقول السيد محمد باقر النجفي: إنّ حركة رسول الله بدأت من ثنية الوداع، وهي في طريق الشام في الشمال الغربي من المدينة، في أول طريقٍ يسمّى اليوم (شارع سلطانة) أو (شارع عثمان)، وإلى الشرق منه ـ وبفاصلة قليلة ـ كان طريق سيّد الشهداء، وفي هذا المكان كان قبر ذي النفس الزكية، وكانت مقبرته موجودةً حتى ما قبل بضعة عقود من السنين، ولا نعلم عنها الآن شيئاً، ودليل السيد النجفي على أنّ رسول الله قد مرّ بثنية الوداع هو أنّ ابن النجار ينقل عن أبي حميد الساعدي: «إنّ النبيﷺ خرج يوم أحُد حتى جاز ثنية الوداع»[٣].

لكنّ الظاهر أن رسول اللهﷺ لم يمر بثنية الوداع، وأن هذا النقل إشارة إلى أنه قد مرّ مقابل ذلك المكان ذي الاسم المعروف، واختار طريقاً على مسافة منه للذهاب إلى أحُد، والدليل على ذلك أنّ العدوّ المشرك كان في الشمال الغربي، وأنّ امتداد طريق ثنية الوداع كان ينتهي إلى مواضعهم عند نهاية الجُرف، وقد يقال: إنّ رسول الله قد تحرّك من ثنية الوداع، ثم بالاتجاه إلى الشمال غيّر طريقه إلى اليمين، وكان هناك بستان خلف جبل الذباب باتجاه طريق سيّد الشهداء، باسم «شوط»، وقد أشار إلى ذلك ابن إسحاق في قوله: «حتى كانوا بالشوط بين المدينة وأحُد»[٤].

بعد ذلك، توقّف رسول اللهﷺ لفترة قصيرة في مبنى صغير معروف باسم «الشيخين» يعود لزوجين عجوزين، ومسجد الدرع، ذكرى من رسول الله، مايزال باقياً هناك، إذ يقال: إنهﷺ قد أدّى صلاتي: المغرب والعشاء هناك، وبات حتى صباح اليوم التالي، ومن أسماء هذا المسجد «مسجد الدرع» و«مسجد البدائع» و«مسجد الشيخين»[٥]. وقد أطلق اسم الدرع على المسجد لأنّ النبي ارتدى درعه هناك، وعلى الرغم من أنّ هذا مذكور في كتب التاريخ[٦]، إلا أن بعضهم رفض ذلك قائلاً: إنّ الرسول كان قد لبس درعه في المدينة[٧].

جاء في كتب التاريخ أنه عندما وصل النبيﷺ إلى الشيخين، كان المشركون

يرون جُند الإسلام من بعيد، فأخذ الجيشان يستعدان للدفاع، فبناء على ذلك كان مبنى الشيخين لا يبعد أكثر من نحو كيلومترين عن أحُد، وكان جيش المشركين قد استقرّ في شمال جبل سلع وغرب جبل أحُد في الوادي الزراعي المذكور الذي يسمّى جزءٌ منه بـ«الجرف».

ويقع مسجد الدرع الآن في طريق سيّد الشهداء إلى يسار القادم من المدينة إلى أحُد، في زقاق عريض يبعد عن الشارع نحو عشرين متراً، كانت منازل قبيلة بني حارثة عليه، كما أنّ أراضي قبيلة بني عبد أشهل وبني حارثة تقع في الحدّ الفاصل بين الحرّتين والسفح الجنوبي لأحُد، ويُسمّى مسجد بني حارثة اليوم «مسجد المستراح»؛ لاستراحة النبي هناك، ومسجدُ الدرع لا يبعد كثيراً عن مسجد المستراح، وكلاهما يقعان على جهة يسار القادم على طريق سيد الشهداء إلى أحُد.

بعد المسدد تقع مدرسة عمرو بن الجموح، فهل ما قيل عن استراحة رسول اللهﷺ ليلةً في موضع مسجد الشيخين ينطبق على موضع مسجد المستراح؟

في رواية الواقدي أنّ المسير كان من المدينة إلى البدائع، ومنها إلى «زقاق الحسّي» ثم إلى «الشيخين» وإلى الثنية (رأس الثنية)، وهذا يدلّ على أن موضعي: البدائع والشيخين مختلفان، ومع ذلك، كانوا إلى ما قبل القرن العاشر يعتبرون مسجد البدائع ومسجد الشيخين واحداً[٨]؛ فهناك نصّ يقول: «حتى سلك على البدائع، ثم زقاق الحِسّي، حتى أتى الشيخين، حتى انتهى إلى رأس الثنية[٩].. فبات رسول الله بالشيخين»[١٠].

وبينما كانت صلاتا المغرب والعشاء تؤديان في موضع مسجد الدرع، تقدّم المشركون، الذين كانوا يراقبون جيش المسلمين، حتى حافة الحرّة، «وتدنوا طلائعهم حتى تلصق بالحرّة، فلا تصعد فيها حتى ترجع خيلهم ويهابون موضع الحرّة ومحمد بن مسلمة»[١١]، فهذه الحرّة لابد أن تكون الحرّة الشرقية، أي إنّ المشركين سيطروا على هذه المنطقة حتى الجانب الآخر من الحرّة الشرقية، وبالطبع تقدّموا حتى ابتدائها، وعند حلول الليل عهد النبي إلى محمد بن مَسْلمة وفريق من الجند بالمراقبة، وعند الفجر نهضﷺ وأمر الأدلاء بإرشادهم إلى مكان مناسب، «.. يخرجنا على القوم على كثب»[١٢]. والكثب تعني التجمّع والقرب، أي الاقتراب إلى العدو في تجمّع في أرض تجمع الجميع لمواجهة العدو.

في هذا المسير، كانت تقع منازل بني حارثة وربما في نقاط متعدّدة: «فسلك به في بني حارثة ثم أخذ في الأموال». والأموال إشارة إلى البساتين المتعلّقة ببعض الأشخاص، حيث يمرّ ببستان حارثي اسمه «مربُع بن قيظي» أحد المنافقين، وأدى اعتراضه إلى اشتباك لفظي بين بني عبد أشهل وبني حارثة الذين كانت لهم أراض في تلك المنطقة. كان بنو عبد أشهل في جنوب المنطقة أقرب إلى المدينة، بينما كان بنو حارثة في شمالها، وعندما كان رسول اللهﷺ يقطع الطريق باتجاه أحد، كان العدو يهيئ جنوده[١٣].

وهكذا يمكن القول بأن المسلمين كانوا في الشرق والمشركين في الغرب، وبينهما مسافة بين ٥٠٠ إلى ٧٠٠ متر، وقد واصل رسول الله مسيرته نحو أحُد وإلى الأمام. يقول الواقدي: «.. حتى انتهى إلى أرض ابن عامر اليوم.. فلما انتهى رسول الله إلى أحُد ـ إلى موضع قنطرة اليوم ـ جاء وقد حان وقت الصلاة». كانت تلك صلاة الصبح وكانت القنطرة إما على القناة التي كانت تجري من الشرق إلى الغرب عند السفح الجنوبي لأحد، وإما على الوادي من داخل شعب أحُد ـ مقابل قبر حمزة ـ من الشمال إلى الجنوب. وهاتان القناتان تتصلان اليوم، وعند منطقة اتصالهما توجد قنطرة. ربما كانت يومئذ أعلى من موضعها الحالي إلى جهة الشرق.

إن معلومات الواقدي فيما يتعلّق بهذا الأمر فريدة في بابها، كما أنّ ابن سعد يذكر خلاصة تقرير الواقدي باختصار شديد.

مواضع جيش الإسلام وجيش قريش

في صباح السبت، السابع من شوال من السنة الثالثة للهجرة، دخل جيش الإسلام إلى منطقة أحُد، كان مسيره من جانب الحرة الشرقية من الجنوب نحو الشمال، وهو ما يشير إليه ابن اسحاق بقوله: «ومضى رسول اللهﷺ حتى نزل الشعب من أحد في عدوة الوادي إلى الجبل فجعل ظهره وعسكره إلى أحد.. »[١٤]، وشعب أحُد مكان معروف تماماً وواضح، واليوم يقع هذا الشعب غرب جبل أحد، مقابل مقبرة الشهداء، ويمتدّ هذا الشعب بعمق ٧٠٠ إلى ٩٠٠ متر داخل جبل أحُد، والوادي الموجود في هذا الشعب حيث تجرى منه مياه الأمطار المتجمعة فيه إلى الخارج نحو الفضاء المفتوح جنوب أحد، أي منطقة الجرف، إلا أن نهايته مسدودة داخل الجبل.

وبحسب رواية ابن إسحاق، جعل رسول الله‏ﷺ مقرّه داخل هذا الشعب، وهو عدوة الوادي التي ورد ذكرها في رواية ابن إسحاق، وبديهي أن المقرّ كان في مدخل الشعب والجند كانوا إلى الأمام بحيث يكون جبل أحُد خلفهم وإلى يسارهم جبل الرماة أو عينين، ومقرّ جيش المشركين كان جنوب جبل أحُد وغرب جبل الرماة أو ربما أسفل من ذلك قليلاً.

وعن موضع استقرار جيش الإسلام يقول الواقدي: «فجعل أحُداً خلف ظهره واستقبل المدينة وجعل عينين عن يساره»(١٥). وثمة قول آخر للواقدي يقول فيه: إن رسول الله قد تقدّم أكثر بحيث أصبح جبل الرماة خلفه، ثم استظهر الشمس فيما كان العدو يواجه المدينة أمامه. هكذا كان العدو في الوادي الواقع في الجنوب الغربي من أحُد، ظهره إلى المدينة ويواجه أحُد: «وأقبل المشركون فاستدبروا المدينة في الوادي واستقبلوا أحداً»(١٦)؛ وعليه كان المسلمون يستدبرون أحُداً، وإلى الشرق منهم جبل الرماة، والعدو إلى الجنوب، والجنوب الغربي منهم في الوادي الذي كان امتداداً للوادي الخارج من شعب أحد، حيث وقعت الحرب في هذه المنطقة الواسعة المفتوحة.

ماذا كان واجب الجنود على جبل الرماة؟ خطأ شائع جدا في تحديد المواضع

تتفق المصادر على أن رسول الله‏ﷺ وضع خمسين نفراً على جبل الرماة؛ لئلا يهاجم المشركون المسلمين من الخلف، وما ينبغي أن يكون واضحاً تماماً هو «المسير»، أو باصطلاح المؤرخين: «المضيق» الذي كان على هؤلاء أن يدافعوا عنه.

وهناك خطأ عام ارتكبه عددٌ من الأدلاء الذين يصحبون الزائرين وحتى بعض الكتّاب، وهو أنهم اعتبروا محل عبور جنود خالد، الذي هاجم المسلمين من الخلف، هو الشعب الموجود في قلب جبل أحد، أي الذي يقابل مقبرة الشهداء في قلب جبل أحد؛ ومن أولئك مثلاً، الميرزا محمد المهندس في رسالته الموجزة «الوجيزة في تعريف المدينة»، فهو بعد أن يشير إلى الشعب يقول: «وهو الوادي الذي عهد رسول الله‏ﷺ يوم أحُد إلى الرماة بحفظه، ولكنهم تركوه طمعاً في الغنيمة، فاستولى الأعداء على هذا الوادي وهزموا المسلمين»(١٧).

وهذا باطل برمته بحسب الأدلة التي مرّت والأدلة التي سوف تأتي.

إن الموضع الذي اختاره المسلمون كان محصّناً من ناحية الشمال؛ لأن قلب جبل أحُد، وحتى الشعب الذي نحن بصدده، لم يكن له منفذ يوصله إلى الخارج. أما القسم الشرقي ـ الحدّ الفاصل بين جبل الرماة وجبل أحد ـ فلم يكن مأموناً، فلكي يضمن رسول الله‌ﷺ أمنه من الخلف، وضع عدداً من الجنود على جبل الرماة؛ لكي يحولوا دون هجوم الأعداء من الخلف، والثاني هو الحيلولة دون وصولهم إلى مقر المسلمين عند مدخل الشعب حيث كانوا يحتفظون بمؤنهم؛ وبناء على ذلك؛ قرّر رسول الله‌ﷺ أن يجعل خمسين من الرماة على جبل الرماة؛ لكي يسيطروا على الحدّ الفاصل بين أحد والرماة المنتهي إلى مقر المسلمين.

والسؤال الآن هو: أيّ منطقة كان على هذه القوّة أن تحافظ عليها وتمنع بسهامها الأعداء من النفوذ؟ الظاهر هو أن من يقف على جبل الرماة يجب أن يحرس جنوبه؛ لأن الشمال كان مسدوداً بجبل أحُد، أي أنّ العدو كان يمكن أن يتحرّك من الجنوب الغربي للرماة (مواقع العدو) إلى الشرق، والاستدارة حول جبل الرماة من الشرق إلى الغرب، ويجتاز الحدّ الفاصل بين أحد والرماة ليهاجم من الخلف مقرّ المسلمين ومواضعهم. هذا كان مدى نظر حملة السهام من فوق جبل الرماة؛ لذلك لا يمكن أن نتصوّر أنّ تلك القوّة فوق جبل الرماة تنتظر هجوماً من غير تلك الجهة، كما لابد أن نأخذ بنظر الاعتبار المدى الذي يستطيع أن يقطعه سهم أحد الرماة، ومن أيّ بُعدٍ يجب أن يُطلق ليصيب جنديّ العدو أو فرسه، فهذا البعد في أقصاه لا يمكن أن يتعدّى المائتي متر أو ثلاثمائة.

ثم لابد أن نلاحظ، أين تقع ساحة الحرب بالنسبة للجنديّ الواقف فوق جبل الرماة بصورة دقيقة؟ وفي أيّ جهة من جهاته؟ وبما أن ساحة القتال كانت تقع إلى جهة الغرب من جبل الرماة، كان بديهياً أن يولي هذا الجندي اهتمامه إلى المسير الذي يمكن أن يتخذه الأعداء، وهو من الغرب إلى الشرق، ومن ثم من الشمال للمرور من المضيق بين الرماة وأحُد لمهاجمة مقرّ المسلمين في هذه الحال، كانت مسيرة حملة خالد وجنوده من جنوب الرماة والاستدارة حوله ومهاجمة مقرّ المسلمين ومواضعهم من المضيق، أي الحدّ الفاصل بين أحُد والرماة إذا صحّ هذا الرأي، فإنّ ما ظنّه بعضهم أن فرسان الأعداء قد التفوا حول أحُد لا يمكن أن يكون صحيحاً.

إنّ السيد النجفي الذي لم يتابع تفاصيل ميدان المعركة في المصادر، خلافاً لما فعل في الأقسام الأخرى، يقول: «... وعلى حين غرّة، يغتنم خالد بن الوليد وعدد من الفرسان الفرصة، ويقوم ـ في نظري المتواضع ـ بالدوران حول جبل أحد من جهة السفح الشرقي له، ويهاجم الرماة ويستولى على التلّ الخالي من حُماته، ومن هناك هاجم حَمَلَةُ الرماح من قريش المسلمين في الميدان وقتلوهم»(١٨). هذا كل ما كتبه فيما يتعلّق بشرح مسير حركة فرسان قريش.

عندما هاجم خالد وجيشه المسلمين لم يكن هؤلاء مستعدّين للدفاع؛ فقد كان نظامهم قد اختلّ، وكثير منهم قد وضعوا أسلحتهم وانهمكوا في جمع الغنائم، فعند مهاجمة العدو أخذ هؤلاء يركضون هنا وهناك مرتبكين شاهرين سيوفهم بوجه بعضهم بعضاً، كان واضحاً أنّ المسلمين قد هزموا، وهرب كثير منهم باتجاه جبل أحد، وفرّ آخرون إلى مختلف الجهات، واستطاع رسول اللهﷺ مع عدد من أصحابه أن يصلوا ـ بعد اشتباكات صعبة ـ إلى مدخل الشعب حيث كان مقرّ قيادة المسلمين. دخلوا الشعب بعض الوقت ثم اتجهوا إلى قمّة أحُد في الجهة اليمنى من الشعب، وجلسوا في ظلّ غار صغير.

ولإثبات صحّة ما سبق من قول، هناك شواهد عديدة في كتب التاريخ، وهي تبين أنّ ميدان القتال كان إلى الغرب من جبل الرماة، وبعد وقوع الفاجعة انجرّت الحرب نحو الشعب، وأن النبيﷺ بدخوله الشعب وارتقائه الجبل أمن من شرّ المشركين.

الشواهد التاريخية على دوران خالد بن الوليد حول جبل الرماة لا جبل أحُد

أقام رسول اللهﷺ رماة السهام على جبل الرماة حيث كان يخشى نفوذ الأعداء من الخلف والطريق الوسطي بين أحد والرماة، ولم يكن لخشيته أيّ مبرّر سوى الطريق الذي هاجم منه ـ فعلاً ـ خالد بن الوليد، لقد خاطب الرسولﷺ أصحاب السهام قائلاً: «احمونا من الخلف؛ إننا نخشى أن يهاجمنا الأعداء من الخلف»(١٩). ويقول الواقدي: «والرماة يحمون ظهورهم يرشقون خيل المشركين بالنبل فتولي هوارب»، بعد ذلك قال أحد هؤلاء الرماة ـ ولعلّه من الذين كانوا نزلوا ـ: «كلّ نبل أطلقناه ذلك اليوم أصاب فرساً أو إنساناً»(٢٠).

هاتان الروايتان تدلان على أنّ الرماة كانوا يضعون مسيرة هجوم جيش خالد تحت نظرهم، وذلك لأن المرات العديدة التي حاول فيها خالد وعكرمة وجنودهما العبور من ذلك المضيق، أي من الحدّ الفاصل بين جبل أحُد وجبل الرماة، كانوا يواجهون موجةً من نبال جنود المسلمين فيضطرّون إلى النكوص بعد تحمّل خسائر كبيرة، وعندما خلا الجبل من الرماة، استطاعوا العبور من المضيق بكل سهولة؛ وعلى هذا كانت المنطقة التي عبر منها جيش خالد تحت نظر الجنود المسلمين وضمن مدى نبالهم. أمّا لو داروا حول جبل أحُد لما كانوا إطلاقاً تحت نظر جند الإسلام ولا ضمن مدى نبالهم.

في تلك اللحظة، كان نسطاس ـ مولى صفوان بن أمية الذي جمع المشركين الذين ساهموا في حرب أحُد ـ باقياً في مقرّ المشركين للمحافظة على أموال صفوان، ولم يساهم في الحرب؛ لأنه كان عبداً، يقول نسطاس: أصيب جيشنا بالهزيمة ورحل جيش محمدﷺ وكنت ضمن الأسرى، كنت في قيود الأسر عندما وقع نظري على جبل الرماة، ورأيت الجنود متوجّهين إليه ويدخلون مقر المسلمين دون أن يجدوا أيّ مانع في طريقهم، لأن الربيئة التي كانت تحافظ عليه لم تكن هناك، إذ إن أفرادها كانوا قد انحدروا إلينا لجمع الغنائم.. عندما هجم جيشنا كان هجومه على قوم منشغلين بجمع الغنائم باطمئنان، فكانت السيوف تخترق أجسادهم بكل يسر وسهولة وجرت مذبحة كبيرة، وكان المسلمون يفرّون في كل اتجاه، تاركين ما كانوا قد جمعوه من الغنائم، وخرجوا من مقرّاتنا[٢١].

هذا القول يدلّ على أن نسطاس كان شاهداً كلَّ ما حدث، ورأى الرماة وهم ينحدرون من الجبل، كما رأى المشركين وهم يصعدون إلى جبل الرماة بعد أن لم يبق عليه أحدٌ من المسلمين، أو إذا كانوا فقد أبيدوا بسرعة، واجتازوه إلى مقرّات المسلمين. هذا يدل على أن نسطاس كان في الوادي مقابل أحُد من جهة الشمال، وأمام جبل الرماة من جهة الشرق؛ فشاهد كلّ حركة الهجوم على جيش المسلمين.

إن المدّة التي استغرقها هذا التحوّل في مصير الحرب كانت من القصر بحيث إن المسلمين كانوا مايزالون يجمعون الغنائم وكانت أيديهم مملوءة منها عندما تبدل الوضع في بضع دقائق. فإذا أخذنا هذه الأخبار بنظر الاعتبار، يصبح الزعم بأن جيش قريش قد قطع ستّة كيلومترات ذهاباً وستة أخرى إياباً للدوران حول جبل أحُد كلاماً بعيداً عن

الصحّة.

يقول أبو النمر الكناني: «فررنا يوم أحد، بينما راح أصحاب محمد يجمعون الغنائم من معسكرنا ومقرّاتنا، وقد وصلت في مزاري إلى حيث اصطمدت قدماي بجبل جماد (في القسم الغربي من ساحة الحرب) في تلك اللحظة هجم جيشنا على المسلمين»[٢٢]. ويقول رافع بن خُديج: «عندما نزل الرماة ولم يبق سوى عدد قليل منهم، نظر خالد بن الوليد إلى جبل (الرماة) ورأى أفراداً قليلين فوقه، فأسرع بجيشه يهاجمهم، وتبعه عكرمة بن أبي جهل، وراح الرماة يرشقونهم بالنبال حتى قتلوا جميعاً»[٢٣].

هذه الرواية تدلّ أيضاً على أن خالداً كان يرى جبل الرماة وينتظر فرصة مناسبة، وفي الوقت الذي نزل فيه أربعون من الرماة، بادر هو إلى الهجوم، وحصل كل ذلك بسرعة البرق، وهذا يدلّ أيضاً على أنّ خالداً قد مرّ من جوار جبل الرماة وقضى على الجنود الباقين. ويقول ابن عباس: «فما أخلّ الرماة تلك الخلّة التي كانوا فيها دخلت الخيل من ذلك الموضع على أصحاب النبي»[٢٤].

وقد أورد الواقدي في خبر آخر أن خالداً كلما حاول العبور من جهة يسار النبي [أي من جهة جبل الرماة] أو الهجوم من أسفل سفح جبل أحُد، كان الرماة يمنعونه من ذلك، وقد تكرّر هذا عدّة مرات، واستطاع المسلمون أن يحولوا دون نفوذه[٢٥]؛ فهذا الخبر يدل بوضوح على أن خالداً كان يحاول المرور من جهة يسار جيش الإسلام ليدور حول جبل الرماة، وكان من قبل يريد الهجوم من جهة أسفل جبل أحُد: «وكلما أتى خالد من قبل ميسرة النبي ﷺ ليجوز حتى يأتي من قبل السفح فيردّه الرماة حتى فعلوا ذلك مراراً».

ومن المحتمل جداً أن خالداً كان يكمن منذ البداية على مبعدة من جبل الرماة، ثم اتجه شرقاً ودار حول الجبل وهاجم المسلمين من جهة سفح جبل أحُد. وعلى كل حال ليس ثمة شك في أن خالداً كان ينوي الدوران حول جبل الرماة من الأسفل إلى الأعلى؛ لكي يستطيع مهاجمة المسلمين من الخلف، وهذا ما فعله.

مسير رسول الله ﷺ بعد الحرب

عندما حمل جنود المشركين على المسلمين، تفرّق هؤلاء هاربين وكان المشركون يستهدفون حياة النبي ﷺ، لكن حيث كان ملثّماً فإن أحداً لم يعرفه، وكان عدد من

الصحابة يحامون عنه ولا يفارقونه، منهم علي وأبو دجانة، وتبعوه إلى أحُد وإلى داخل الشعب، لكن المشركين ـ وقد أسكرهم النصر ـ لم يقتربوا من الشعب في تلك اللحظة، وظلّوا يطاردون المسلمين في الساحة المفتوحة من منطقة الجرف، يمثلون بالشهداء ويجمعون ـ أحياناً ـ الغنائم، وليس ثمة شك في أنّ رسول الله قد دخل الشعب فعلاً، وهو الشعب الذي يشير إليه أدلاء قوافل الحجّاج، وهم على قبر حمزة، على أنه فرجة في الجبل والمضيق الذي عبر منه العدو.

وعندما قتل أحد المشركين مصعباً ظنّ أنه قد قتل النبي؛ فنشر خبر مقتل الرسول بين المشركين؛ فسأل أبو سفيان خالداً عن ذلك، إلا أن خالداً الذي كان قد رأى النبي يدخل الشعب، قال: «رأيته أقبل في نفر من أصحابه مصعدين في الجبل»(٢٦). ويقول كعب بن مالك: «عندما فرّ الناس متفرّقين، كنت أول من رأى النبي ﷺ وعرفه، فبشرتُ المؤمنين بحياته... فأشار إليّ رسول الله ﷺ أن أسكت»(٢٧) (أي لا تعرّفني للآخرين) وبطبيعة الحال لم يكن الخطر قد زال. ويقول نملة بن أبي نملة: «عندما انهزم جيش المسلمين، رأيت رسول الله ﷺ يحوطه نفرٌ من المهاجرين والأنصار يدخلون الشعب، حينذاك لم تبق للمسلمين راية ولا تجمّع منظم، في الوقت الذي كان المشركون يؤمّون الوادي دون أن يمنعهم مانع»(٢٨)، ولعلّ النبي أمضى عصر ذلك اليوم في الشعب فوق جبل أحُد، يقول ابن شبه: «لقد أدّى رسول الله الصلاة [الظهر والعصر] في مسجد صغير في شعب جرار بجانب الجبل»(٢٩).

نقل قبر حمزة في العصر الأموي

أهم موضع في هذا المكان هو قبر حمزة سيّد الشهداء الذي يضم معه جسد عبد الله بن جحش، كان القبر قبل ذلك في موضع آخر، ربما في أسفل ذلك الموضع، لكن حفر القناة أيام معاوية اضطرّهم إلى نقل رفاته إلى مكان أعلى ودفنه هناك. وبحسب قول السيد النجفي، يستفاد من الشاهد المنحوت الذي كان موضوعاً على مدخل المرقد ـ قبل هدمه مع المسجد بفتوى علماء السلفية ـ أن تاريخ إنشاء المسجد يعود إلى سنة ٢٧٥هـ(٣٠)، وأهم بناء تمّ تشييده على قبر حمزة كان بأمرٍ من أمّ الخليفة العباسي الناصر لدين الله؛ إذ كان كلاهما من الشيعة الإمامية، وكان ذلك سنة ٥٩٠هـ.

والأمر الهام هنا ما يذكره النجفي من أنّ شبّاك الحديد الموجود حالياً على جدار قبر حمزة كان يعود ـ في الأصل ـ إلى ضريح قبور الأئمة عليهم السلام في البقيع. يقول النجفي: «بعد أن شاهدت المشبك الحديد، حيث يقف الزائرون، أدركت أن نوعه وطراز صنعه أشبه بالأضرحة الإيرانية التي تقام حول المقابر الدينية، وفي ذي الحجة من سنة ١٣٩٥هـ ذهبت إلى دار السيد مصطفى العطار في المدينة، وطرحت هذا الأمر ضمن حديثي معه، وقد كان العطار مدّة سبع سنوات (١٣٦١ ـ ١٣٦٨هـ) رئيساً لبلدية المدينة، وكان مطّلعاً على تردّد الإيرانيين طوال ٨٥ سنة من عمره، لذلك كان خير من يستطيع أن يجيبني عن سؤالي، قال لي: بعد تخريب البناء العظيم الذي كان على مشهد حمزة والصحابة في أحُد، لم يبق حول المقابر حفاظ يحافظ عليها، وكثيراً ما شوهدت الكلاب السائبة في ذلك الوادي تمرّ من فوق القبور، فطرح عدد من علماء المدينة الأمر على أميرها يومذاك، فأمر الأمير ببناء جدار وحفاظ حولها، وقد اقترحت أن نستفيد من الضريح الحديد الذي كان من قَبل حول مقابر أهل البيت، والذي كان قد نقله بعض محبّي أهل البيت إلى مكان أمين، لجعله حفاظاً لمشهد الصحابة في أحُد، وتمّ ذلك. فسألته عمّن وضع ذلك الضريح حول مقابر أهل البيت، فقال: «جاء بهذا الضريح إلى المدينة، ضمن تشريفات رسمية، الإيرانيون بموافقة الشاه القاجاري بالتعاون والموافقة من جانب السلطان العثماني، ونصب على ما كان يعرف باسم قبّة أهل البيت». ثم أطلعني على نصّ (الفرمان) الأصلي الذي تفتخر به عائلته بسبب قيامهم بهذا العمل ولتعاونهم المطلوب في إنجازه أعربت الحكومتان الإيرانية والعثمانية يومذاك عن تقديرهما لهم»[٣١].

مواضع أخرى في المنطقة

وبالإضافة إلى مقبرة شهداء أحُد، هناك عددٌ آخر من المواضع التي تنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في تلك المنطقة:

١. الغار الذي يحتمل أنه صلى الله عليه وآله لجأ إليه في ساعة الهزيمة القاسية، وهو مرتفع عن الأرض بين ٢٠ إلى ٣٠ متراً، وفي رواية عن مطلب بن عبدالله أنه قال: «إن النبي صلى الله عليه وآله دخل الغار الذي بالجبل»[٣٢].

٢. المسجد المسمّى باسم «مسجد فُسح» إلى الجنوب من الغار المذكور بنحو ١٠٠ متر، وهو داخل الشعب ملاصق للحائط الأيمن من الجبل[٣٣]. ويقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أدى صلاتي الظهر والعصر في هذا المسجد، والشعب الذي فيه المسجد يسمّى «شعب

جرار».

٣. المهراس، وهو موضع تجتمع فيه مياه الأمطار داخل الجبل، وقد جاء منه أمير المؤمنين علي‌ عليه السلام بإناء الماء لغسل فم رسول الله صلى الله عليه وآله على أثر كسر سنّه، والمهراس كان في الواقع حوضاً طبيعياً من الصخر، إلا أن ماءه كان ذا رائحة فلم يشرب منه النبي على الرغم من شدّة عطشه[٣٤].

٤. القبة أو مسجد الثنايا، إذ يقال: إنه الموضع الذي كسرت فيه سنّ النبي، وهناك صورة لخرائبه في «تاريخ معالم المدينة» يقول حسام السلطنة: «مسجد الثنايا... صحن صغير ذو قبّة دخلناه وأدّينا فيه ركعتي صلاة، يقع هذا المسجد فوق بقعة حمزة وفي شمالها»[٣٥]، وقد بني في الموضع الذي كسر فيه عتبة بن أبي وقاص سنّ النبي، ويوجد اليوم مسجد على مسافة من المقبرة في أوّل محلّة أحد التي تمتد إلى داخل الشعب، ويحتمل أن يكون هو مسجد الثنايا.

كتب الميرزا أحمد المهندس سنة ١٢٩٤ يقول: «على مسيرة ثلاثة أرباع الساعة من المدينة يقع مرقد حمزة سيد الشهداء.. وإلى الشمال منه على بُعد ٥٠٠ قدم تقريباً محلّ كسر سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله. وعلى بُعد ٨١٦ قدماً مقبرة حمزة، وفي نهاية الوادي مسجدٌ صلّى في مكانه النبي صلى الله عليه وآله يوم أحُد وهو جريح ووحيد، وقد أوصى الإمام الصادق عليه السلام عقبة بن خالد بالصلاة فيه»[٣٦].

يقول السيد النجفي: «بعد استيلاء آل سعود على جزيرة العرب هدموا ذلك البناء الذي كان يزوره يومياً آلاف الناس؛ وذلك لأن تلك البناية لم يكن لها أصل في عقيدتهم المذهبية، وفي سنة ١٣٩٦هـ كرّرت زيارتي لمنطقة أحُد ورأيت أطلال قبّة الثنايا في صورة تلّ من التراب والأحجار بين مساكن الفقراء الساكنين في المنطقة، ولم يبق منه سوى جزئه الأسفل الذي لم يكن يغري الزوّار، بل كانوا يمرّون به متجهين إلى الجبل دون أن يهتم به أحد»[٣٧].

هذا، وتشير المصادر المذكورة، فضلاً عن الآثار الباقية، إلى آثار أخرى في منطقة أحد؛ فقد كانت هناك مقبرة على الطريق إلى أحُد تقع في ميدان الحرب بين المسلمين والمشركين، كانت هذه المقبرة على يسار الذاهب إلى أحُد وقبل الوصول إلى مقبرة الشهداء، ويقال: إن عدداً من شهداء أحد مدفونون فيها[٣٨]، استناداً إلى قول النبي صلى الله عليه وآله أن

ادفنوا كل شهيد استشهد، ومن المحتمل أن يكون عددٌ منهم مدفوناً هناك، لكن ليس بين أيدينا أيّ شاهد حجري للقبور.

مقبرة حمزة أو المشهد

مقبرة حمزة أيضاً كانت ذات صحن وقبّة، يقول حسام السلطنة: «دخلنا أولاً بقعة حمزة سيد الشهداء، ومن دهليز دخلنا صحن البقعة المباركة التي تقع على يسار باب الصحن، وهي أشبه بقاعتين متداخلتين، في وسطها مكان لمجلس ملكي يقع الضريح المبارك في البقعة الأولى، وثمة طريقان من جانبي المجلس الملكي إلى البقعة الثانية»[٣٩].

يقول الإمام الصادق بشأن مواقع أحُد وزيارتها: «.. فإذا قضيت هذا الجانب أتيت جانب أحُد، فبدأت بالمسجد الذي دون الحرّة فصليت فيه، ثم مررت بقبر حمزة بن عبد المطلب فسلّمت عليه، ثم مررت بقبور الشهداء فقمت عندهم، فقلت: السلام عليكم يا أهل الديار، أنتم لنا فرط وإنا بكم لاحقون، ثم يأتي المسجد الذي كان في المكان الواسع إلى جنب الجبل عن يمينك حين تدخل أحداً فتصلّي فيه، فعنده خرج النبي إلى أحُد حين لقي المشركين فلم يبرحوا حتى حضرت الصلاة فصلّى فيه، ثم مرّ أيضاً حتى ترجع فتصلي عند قبور الشهداء ما كتب الله لك»[٤٠].

إنّ المسجد الأول الذي ذكر أنه دون الحرّة لابد أن يكون أحد المسجدين في طريق أحُد، مسجد الدرع أو مسجد المستراح. أما المسجد الآخر الواقع في الجانب الأيمن من الجبل والذي قيل: إن رسول الله قد صلّى فيه فليس إلا ذلك المسجد الذي يحتمل أنه سمّي فيما بعد باسم مسجد الفسح، والذي يمكن أن يكون أصلاً مسجد السفح.

كان هذا المسجد مما يختلف إليه الناس، ومايزال باقياً، على الرغم من أنه لم يبق منه سوى خرائب، يقول حسام السلطنة: إنه يبعد عن مقبرة الشهداء ٨١٦ قدماً، وكما يستفاد من هذه الرواية يوجد ـ فضلاً عن قبر حمزة ـ مقبرة للشهداء كانت تزار بعد زيارة قبر حمزة. وهناك مسجد باسم «مسجد حمزة» يقع شرق مقبرة الشهداء، ويمكن أن يقال ـ في الحدّ الأدنى ـ: إنه ليس مسجد الثنايا؛ لأن هذا المسجد ـ كما يقول حسام السلطنة ـ يقع شمال مقبرة الشهداء بمسافة ٥٠٠ قدم، ويحتمل أن يكون مسجد حمزة قد بُني في مكانه وكان ذا قبّة ويعرف باسم مشهد حمزة، وقد رآه حسام السلطنة لكنّه لم يزره.

ومن الجدير بالذكر أنه إذا كان مشهد حمزة هو نفسه ما يسمّى مسجد حمزة اليوم، فلابد أن نقول: إن ذلك خطأ؛ إذ إن المسجد يقع شرق مقبرة الشهداء، بينما الحرب دارت في الغرب، بل في غرب جبل الرماة، ويحتمل أن يكون هذا الخطأ هو الذي دعا بعضهم إلى القول بأن ساحة الحرب كانت شرق جبل الرماة. يقول علي حافظ: «يتصوّر الأستاذ محمد أحمد باشميل أن معركة أحُد قد وقعت شرق جبل الرماة، كما ذكر في كتابه «غزوة أحد»، كذلك تصوّر كلّ من محمد شيث خطاب في «الرسول القائد» ومحمد حسين هيكل أن المعركة وقعت في شرق جبل الرماة، إلا أن الأستاذ عبد القدّوس الأنصاري ناقش هيكل في ذلك، فعاد هذا في كتابه «منزل الوحي» ورجع عن رأيه السابق، وقال: إنّ الحرب وقعت إلى الغرب من جبل الرماة»(٤١).

على كل حال، خطأ هؤلاء يرجع إلى أنّ مشهد حمزة كان في المكان الذين يقع فيه مسجد حمزة اليوم، وعلى بعد ١٠٠ ـ ٢٠٠ متر إلى الشرق من مقبرة الشهداء.

وفي التتبّع الذي أجريناه يوم السبت ٢٥ ذي القعدة من سنة ١٤١٦هـ في منطقة أحُد، اتضح أن ليس هناك مسجد باسم مسجد الثنايا، أو أننا ـ على كل حال ـ لم نعثر عليه، مع أنّ السيد النجفي قد نشر صورة أطلاله في كتابه «مدينة شناسي».

في القسم الشمالي من مقبرة الشهداء في حارة أحد، أو محلّة أحد، يوجد عدد من المساجد، أحدها يقع في الشمال الشرقي تقريباً وبزاوية ضيقة جداً ويبعد نحو ٥٠٠ قدم عن مسجد الشهداء، وهو مسجد السطحي، كنّا نأمل أن يكون هذا هو مسجد الثنايا، إلا أن الأهالي هناك لم يستطع أحدٌ منهم أن يفيدنا بشيء، وكان هناك مسجد الردادة أبعد قليلاً، ومسجد آخر مكسور اللوحة لعلّه يسمّى مسجد الموت في القسم الشرقي من المقبرة.

المسجد الواقع داخل الشعب، والذي يعرف بأن الرسولﷺ صلّى فيه المغرب يوم الحرب في السابع من شوّال، والذي أشار اليه الإمام الصادق في الرواية التي ذكرت من قبل، ماتزال أطلاله موجودة حتى اليوم، مع بقاء جداره الجنوبي وبعض من جداره الحجري الغربي سالمين، وقد أحيط بسياج مشرف على الزوال، يقع هذا المسجد في جانب الجبل وعلى بعد ٥٠ متراً من جنوب الغار الذي قيل: إن رسول الله قد صعد عليه.

وتمنع الحكومة السعودية في الوقت الحاضر الدخول إلى الشعب، وجهاز الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر يرجع الزائرين الراغبين في رؤية الغار داخل الشعب، كما أن مسجد الفسح أو السفح آيلٌ إلى الانهيار الكامل، لكنّهم يتعمدون عدم تعميره.

المراغي والكشف عن معلومات قيمة

وفي ختام هذا البحث، نضيف أن المراغي في القرن الثامن يشير إلى عدد من النقاط بشأن الأماكن المباركة في منطقة أحُد تستوجب الالتفات، فهو يقول: إنّ المعروف من بين قبور الشهداء قبر حمزة وعبد الله بن جحش، وفوقه قبة كبيرة محكمة البناء، أمرت بتشييدها أم الناصر لدين الله سنة ٥٧٠هـ، وقبر سنقر، الذي كان يشرف على تعمير مشهد حمزة، يقع عند قدمي حمزة، وفي صحن مشهد حمزة دفن أحد أشراف المدينة، ولا يعتبر من شهداء أحُد، وفي جهة القبلة مسجد ملاصق لأحُد كان رسول اللهﷺ قد صلّى فيه صلاتي الظهر والعصر، وهو مسجد الفسح[٤٢] نفسه في جهة القبلة من هذا المسجد حفر مكان داخل الجبل يسع لشخص واحد، ويقال: إن رسول اللهﷺ قد جلس على صخرة تحته، وفي شمال المسجد غار في الجبل يقول عنه العوام من الناس: إن رسول اللهﷺ قد دخله، إلا أن هذا يفتقر إلى خبر موثوق به، وبجانب جبل الرماة مسجدان: أحدهما في الركن الشرقي، يقال: إنه المكان الذي أصيب فيه حمزة بالرمح، وهناك عين ماء أعاد تجديدها الأمير وديّ بن جماز، أمير المدينة، والماء يجري منها، والمسجد الآخر يقع شمال هذا المسجد بجانب الوادي، يقال: إنه مصرع حمزة، أي إن حمزة مشى إلى هناك حيث استشهد[٤٣].

وقد سبق القول: إن بعضهم قد أخطأ في اعتبار المسجد المعروف باسم حمزة هو موضع استشهاده، وبذلك اعتبروا ساحة الحرب تقع إلى شرق جبل الرماة، وهو خطأ أيضاً لا يستند إلا إلى أقوال العامة من الناس، والتي ينبغي أن لا تكون موضع اعتماد.

أمّا المسجد الذي فوق جبل الرماة فكان موجوداً إلى ما قبل بضع سنوات ومؤلّف كتاب «أحد» ـ وهو من أهالي تلك المنطقة ـ يشير إليه، حيث يشاهد البناء وفي الجانب الشرقي جدار بارتفاع متر واحد متهدّم[٤٤]. ولابد أن نعلم أن مباني عديدة قد شيدت فوق جبل الرماة خلال سنوات وتهدّمت.

وفيما يتعلّق بالصخرة التي قيل: إن رسول اللهﷺ قد اتكأ عليها، يقال: إنها

كانت تسمّى حجر المتكا، وكانت تقع إلى جوار مسجد الثنايا، وكان فوقها كتابات. أما عين الماء التي ورد ذكرها، فقد كانت هناك عين باسم عين الشهداء وكانت تقع شرق جبل الرماة، بموجب الخريطة التي رسمها شخص باسم سالم شمس الدين.

وقد كان من عادات أهل الحجاز ـ ولعلها باقية إلى سنوات متأخرة، أو ربما حتى الآن ـ أن يؤمّوا المدينة الثاني عشر من رجب كل سنة ويبيتون الليل في أحُد على مزار سيد الشهداء وفي الفضاء الرحب حول الجبل حتى الصباح[٤٥].

ينقل شاهد عيان أنه كان في سنة ١٣٤٠ش/١٩٦١م بيتان في منطقة أحُد معروفان بأنهما بيت الإمام السجادعليه السلام وبيت الإمام الصادقعليه السلام، وقد أشار الشيخ القمّي في «المفاتيح» إلى هذين البيتين. وهناك كاتب يدعى سعود بن عبد المحيي الصاعدي، من أساتذة الجامعة الإسلامية في المدينة ومن أهالي أحُد، نشر كتاباً عن المواضع المعروفة في المنطقة، يشير فيه إلى الغار الموجود شمال مسجد الفسح، لكن ليس ثمة دليل على أن النبيصلى الله عليه وآله قد صعد عليه، ويذكر أيضاً المهراس حيث كانت مياه المطر تتجمّع فيه فوق الجبل، وقد صوّر أكبرها.

إننا نعلم مما هو منقول عن أحد، أن علي بن أبي طالب أخذ الماء من المهراس إلى النبي، لكنه لنتانة ريحه لم يكن صالحاً للشرب، ويشير إلى قبة هارون فوق جبل أحُد، وقد جاء في الروايات أنّ هارون جاء إلى هذا المكان في طريقه إلى الحج، وفيه دفن إلا أن هذا لا دليل يسنده غير القبة فوق بناء متهدّم وجدار بطول متر ونصف تقريباً ما يزالان باقيين، وتقع هذه القبّة في أعلى منطقة من جبل أحُد.

يقول الصاعدي: إنه شوهدت في هذا المكان كتابات كفية لا يقرأ منها سوى كلمة «الله»، وتاريخ ٩٩٢ مع اسم محمد علي جرسخاني، ويضيف: إنّ هذا التاريخ والاسم عثر عليهما في مقبرة شهداء بدر أيضاً[٤٦].

ومسجد الدرع يعتبر من ذكريات غزوة أحُد، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك. أمّا مسجد المستراح، أو مسجد الاستراحة، فيقع على المسير نفسه، وفوقه لوحة تميّزه ويقع على يسار السائر إلى أحُد، كان مسجد المستراح يخصّ بني حارثة، وقبل الوصول إلى مسجد الاستراحة بثلاثمائة متر يتفرّع شارع جانبي يواجه محطّة للوقود ذي سقف مغطى. وعلى بعد عشرين متراً في هذا الزقاق يقع مسجد الدرع بعرض عشرة أمتار وطول ثلاثة

عشر متراً، وفي هذا المسجد تقام صلاة الجماعة على الرغم من أن بناءه ليس جديداً، وقد سبق لنا القول: إن مسجد المستراح أيضاً من ذكريات غزوة أحد، ومن المحتمل جداً أن يكون رسول الله ﷺ قد مرّ مراراً من هذا المكان في طريقه إلى بيوت الأنصار وصلّى فيه.

يقول أحد الحجاج الذين زاروا المكان مرّات عديدة لعدة سنوات: إنه كان في بداية الطريق إلى أحُد مكان يقال: إن الإمام السجاد، بعد عودته من كربلاء والأسر في الشام، أمر بنصب خيامه فيه، ولعلّ المكان هو موضع مسجد جوشن، وقال القائل: إنه هو نفسه قد صلّى هناك وإنه قد تم تعميره مؤخراً.

الهوامش

(١) السيد النجفي، مدينة شناسي ٢: ٢١٦.
(٢) المصدر نفسه: ١٩١.
(٣) المصدر نفسه: ٢٢٠.
(٤) المصدر نفسه: ٢٢٣.
(٥) تاريخ معالم المدينة قديماً وحديثاً: ١٣٣.
(٦) المغازي ١: ٢١٩.
(٧) المدينة بين الماضي والحاضر: ٣٧٤.
(٨) عمدة الأخبار في مدينة المختار: ٢٠٤.
(٩) المغازي ١: ٢١٥.
(١٠) المصدر نفسه: ٢١٦.
(١١) المصدر نفسه: ٢١٧.
(١٢) المصدر نفسه، وعبارة ابن إسحاق عن رسول الله صلى الله عليه وآله هي: «من رجل يخرج بنا على القوم من كثب، أي من قرب، طريق لا يمرّ بنا عليهم». انظر: السيرة النبوية ٣: ٦٩، تصحيح مصطفى القاء و...
(١٣) المصدر نفسه: ٢١٩.
(١٤) السيرة النبوية ٣: ٦٩.
(١٥) المغازي ١: ٢٢٠؛ وابن سعد، الطبقات الكبرى ١: ٣٩.
(١٦) المغازي ١: ٢٢٠.
(١٧) بسوى ام القرى: ٣١٩.
(١٨) مدينة شناسي ٢: ٢٣١.
(١٩) المغازي ١: ٢٢٤.
(٢٠) المصدر نفسه: ٢٢٥.
(٢١) المصدر نفسه: ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٢٢) المصدر نفسه.
(٢٣) المصدر نفسه: ٢٣٢؛ والطبقات الكبرى ١: ٤١.
(٢٤) مسند أحمد ٤: ٢٠٩.
(٢٥) المغازي: ٢٢٩.
(٢٦) المصدر نفسه: ٢٣٧.
(٢٧) المصدر نفسه: ٢٣٦.
(٢٨) المصدر نفسه: ٢٣٨.
(٢٩) ابن شبه، تاريخ معالم المدينة المنورة: ١٣٨.

(٣٠) مدينة شناسى ٢: ٢٥٨.

(٣١) المصدر نفسه: ٢٦١، ٢٦٢.

(٣٢) وفاء الوفاء ٣: ٩٢٩.

(٣٣) التحفة اللطيفة ١: ٧٠.

(٣٤) المغازي ١: ٢٤٩.

(٣٥) حسام السلطنة، سفرنامه مكه: ١٥٤.

(٣٦) بسوى أم القرى، الوجيز في تعريف المدينة: ٣١٩.

(٣٧) مدينة شناسي ٢: ٢٣٦.

(٣٨) سفرنامه مكه: ١٥٤، سنة ١٢٩٧هـ.

(٣٩) المصدر نفسه: ١٥٤.

(٤٠) الكليني، الكافي ٤: ٦٥١ ـ ٦٥٧.

(٤١) علي حافظ، فصول من تاريخ المدينة المنورة: ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٤٢) جاء في النص الأصلي: «فضيخ» وهو خطأ.

(٤٣) المراغي، تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الهجرة: ١٣٦.

(٤٤) يقول السيد النجفي: «في السنوات التي وقفت فيها لزيارة ميدان الحرب في أحد، كان عدد من الدور قد شيد على تلّ الرماة؛ بحيث إن جميع الطرق إلى حافته كانت مسدودة، لكن تلطّف أحد الأهالي فأخذني إلى أعلى نقطة فوق التلّ».

(٤٥) محمد حسين زيدان، ذكريات العهود الثلاثة: ٢١٩.

(٤٦) أحد: ٢٤، ٢٥.

ابن ميثم البحراني دفاع عن إشكاليات في شخصيته وأخلاقياته

أ. حامد بوررستمي (*)
د. مجتبى إلهيان (*)

المقدمة

استطاع ابن ميثم البحراني وصاحبه المعاصر الخواجة نصير الدين الطوسي أن يحدثا تحولاً مهماً في المجالات الاجتماعية والعلمية والسياسية والثقافية في زمانهم رغم الأحداث الخطيرة التي كانت تحيط بهم. يقول بعض الباحثين: «إن ابن ميثم له دور مهم في تاريخ الحركة العلمية في البحرين». ويقول آخر: «إنه مؤسّس المجتمع الحضاري في عصر المغول»[1].

وقد تكلّم ابن ميثم البحراني في مقدمة **شرح نهج البلاغة** (مصباح السالكين) عن الارتباط والتعامل البناء والمؤثر مع رجال الدولة والحكّام في عصره. كما أنه بهذه الشهرة عرف بمدينة العلم والمعرفة؛ لأنه ارتبط ببحار العلم العلوي اللامتناهي وتربّع في مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، فأخذ من نور الهداية والسعادة من الكلام العلوي ليكون مصباحاً لأهل السير والسلوك؛ ولذلك سمّي شرحه لنهج البلاغة: **مصباح السالكين**، فهذا الشرح رغم مرور الزمان لم تؤثر عليه غبار القدمة، بل أصبح ذا رونق وجمال وتجدّد أعطاه الشهرة واللمعان في مدرسة الإمام علي.

أما البحث عن شخصية هذا العالم الكبير، فهناك أمور متعدّدة تحتاج إلى قراءة؛ ففي بعض الكتب التي تحدّثت عن شخصيته جاءت أفكار لا تخلو من

(*) باحث، يحضّر الدكتوراه في مجال علوم القرآن والحديث، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة نهج البلاغة.

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية بجامعة طهران.

إشكالات، وقد تبرّر هذه الأخطاء وقد لا تقبل إطلاقاً؛ لمخالفتها شخصية الرجل، فثمّة من يقول إنّ هناك أشعاراً منسوبة لابن ميثم تفضّل المال على العلم، وتعتبره الأصل فيما يأتي العلم في المرتبة الثانية، ونسعى في هذه المقالة لدراسة هذا الموضوع.

أشعار ابن ميثم في حب الدنيا، والإشكالات الواردة عليها

في ترجمة ابن ميثم نقلت عنه أشعار تحكي بالظاهر عن حبّ المال والدنيا، وأنّ معيار شخصية الإنسان تنحصر بالمال فقط، وهذا ما يتناقض مع شخصية ابن ميثم وسيرته الذاتية، فمثلاً ذكر صاحب أعيان الشيعة شخصية ابن ميثم العلمية والاجتماعية وسيرته، وفي ختام ترجمته لهذا العالم نقل بعضاً من أشعاره:

طلبت فنون العلم أبغي بها العلا ... تقصر بي عما سموت له القل

تبين لي أن العلوم بأسرها ... فروع وأنّ المال هو الأصل

وقوله: وقيل: إنها لبعض الحكماء

قد قال قوم بغير علم ... ما المرء إلا بأصغريه

فقلت قول امرئ حكيم ... ما المرء إلا بدرهميه

من لم يكن درهم لديه ... لم تلتفت عرسه إليه[٢]

وفي دائرة المعارف الشيعية العامة: «ميثم بن علي بن ميثم البحراني كمال الدين العالم الفقيه الإمامي الثقة.. وقبره بقرية هلتا، وقبر جده ميثم بن المعلى بقرية الدونج ومن شعره:

طلبت فنون العلم أبغي بها العلى ... فقصر بي عما سموت به القُل

تبين لي أن المحاسن كلها ... فروع وان المال فيها هو الأصلُ»[٣]

هذه الأبيات المذكورة آنفاً تخالف شخصية ابن ميثم التي عرفناها، فهذه الشخصيه المليئة بحبّ العلم والمعرفة والزهد والتهجد والعرفان تزيّنت حياتها بألقاب مثل: العالم الرباني، مفيد الدين، غواص بحر المعارف. والعلامة ابن ميثم قد تبيّنت شخصيته من خلال شرح الحكمة العلوية التي تحمل رقم ٥١: (المال مادة الشهوات)،

حيث قال: «أي منه يكون استمدادها وزيادتها والمادة هي الزيادة. وفي الكلمة تنفير عن الاستكثار من المال لما يلزمه من إمداد الشهوة وتقويتها على معصية العقل»[٤]. وأيضاً في شرحه للحكمة العلوية: «العلم وراثة كريمة»: «وهو فضيلة النفس العاقلة وهو أشرف الكمالات التي تعني بها وبحسب ذلك كان وراثة كريمة من العلماء بل كان أكرم موروث ومكتسب»[٥].

ويتأسّف البحراني في مقدمة **شرح نهج البلاغة** على الذين حرموا من نعمة العلوم والمعارف الإلهية، ويظهر ولهه وإرادته لساحة العلم المقدسة، حيث يقول: «وكنت قد جعلت هذا الكتاب بعد كتاب الله وكلام رسوله مصباحاً استضيئ به في الظلمات وسلماً أعرج به الى طباق السماوات، كنت في أثناء وقوفي على شيء من أسراره واكتحالي بسواطع أنواره أتأسف على من يعرض عنه جهلاً وأتلهّف لواجد له أهلاً إلى أن قضت صروف الزمن بمفارقة الأهل والوطن...»[٦].

من هنا، يطرح هذا السؤال: لماذا يقلّل ابن ميثم البحراني في أشعاره من قيمة العلم وتحصيل المعرفة، ويعتبر المال هو الأصل ومحور الحياة وبقية العلوم فروعاً؟ إنّه من غير المعقول أن يصدر هذا القول منه! فهذه الأشعار يجب تأويلها بشكل صحيح، كما علينا نقل صدرها وذيلها، ومعرفة المناسبة التي قيلت فيها؛ حتى نرفع الإشكالات عنها.

الأشعار الدنيوية لابن ميثم، المصادر والمنشأ والمناخ التاريخي

نحصل على أصل القصة عن طريق المصادر التالية: مجالس المؤمنين[٧]، روضات الجنات[٨]، أنوار البدرين[٩]، لنصل إلى سبب صدور هذه الأشعار عن البحراني؛ فقد كتب إليه فضلاء الحلّة كتاباً يحتوي على قدحه وملامته لانزوائه عن الناس وتركه إياهم. فقالوا: «العجب منك مع شدّة مهارتك في جميع العلوم والمعارف وحذاقتك في تحقيق الحقائق وإبداع اللطائف قاطن في ظلول الاعتزال ومقيم في زاوية الخمول الموجب لخمود نار الكمال!»؛ فكتب في جوابهم هذا البيت الذي نقلناه سابقاً أولاً.

فلما وصل إليهم الكتاب، كتبوا اليه: «إنك اخطأت في ذلك خطأً ظاهراً وحكمك بأصالة المال عجب»، فكتب في جوابهم هذه الأسطر، وهي لبعض الشعراء

وقد نقلناه سابقاً ثانياً. ثم إنه لما رأى المراسلات لا تنفع، توجّه إلى العراق لزيارة الأئمة، وبعد الوصول إلى تلك المشاهد العلية لبس ثياباً خشنة عتيقة ودخل بعض المدارس المكتظّة بالعلماء، فسلّم عليهم، فردّ بعضهم عليه ولم يجبه آخرون... ولم يلتفت إليه أحد، فدار بين العلماء بحث في مسألة عويصة ومشكلة كانت من مزالّ الأقدام، فأجاب عنها بتسعة أجوبة دقيقة جميلة، فتوجّه إليه بعضهم مستهزءاً وقال له: «يا خليلك أخالك طالب علم...» ثم بعد ذلك أحضروا الطعام ولم يطعموه، بل أفردوا له بشيء قليل من الطعام في صحن، واجتمعوا على المائدة، فلما انقضى المجلس قام.

وعاد في اليوم التالي إليهم، ولبس ملابس فاخرة بهيئة لها أكمام واسعة، وعلى رأسه عمامة كبيرة، فلمّا قرب منهم سلّم عليهم، فقاموا تعظيماً له واستقبلوه تكريماً به واجتهدوا في توقيره وأجلسوه في صدر المجلس المشحون بالعلماء والأفاضل والمحققين، ولما شرعوا في البحث تكلّم معهم بكلمات عليلة لا وجه لها، فقابلوا كلماته العليلة بالتحسّن وأذعنوا له على وجه التعظيم، ثم حضرت المائدة فبادروا إليه بأنواع الطعام باحترام وأدب، فالقى الشيخ عن كمّه في ذلك الطعام وقال: «كل يا كمّي، كل يا كمّي» تعجّب واستغرب الحاضرون من فعله هذا، ثم استفسروه عن معنى ذلك الخطاب فقال: إنكم أتيتموني بهذه الأطعمة النفيسة لأجل أكمامي الواسعة لا لنفسي القدسية اللامعة، وإلا فأنا صاحبكم بالأمس لم أر منكم تكريماً ولا تعظيماً مع أني جئتكم بهيئة الفقراء وسجية العلماء، واليوم جئتكم بلباس الجبّارين وتكلّمت بكلام الجاهلين، فقد رجّحتم الجهالة على العلم والغنى على الفقر، وأنا صاحب الأبيات التي في أصالة المال وفرعية الكمال التي أرسلتها وعرضتها عليكم فقابلتموها بالتخطئة وزعمتم انعكاس القضية؛ فاعترفت الجماعة بالخطأ في تخطئتهم إيّاه واعتذروا بما صدر منهم من التقصير في شأنه.

القصة: دراسة وتحليل

عرفنا أصل القصة كما جاءت في هذه المصادر، والتي ساعدت بعض الشيء في فهم وحلّ المسألة وتوضيحها، وعلينا أن نذكر مصدر هذه القصة ومدى صحّتها، وما هي الحقيقة التي حصل عليها ابن ميثم؟ وهل أراد أن يثبت ـ عملياً ـ لأهل الحلّة أنّ المال

أفضل من العلم؟

لابدّ هنا من تحديد أمرين: ١ ـ مصدر القصّة وسندها. ٢ ـ تشريح القصّة وتحليلها.

١ ـ مصدر القصة

المصادر التي نقلت هذه القصة لم تأتِ بطريق واضح لها، ولا بالصورة المتقنة التي نستطيع أن نطمئن بها من صحّتها، ومن الممكن أن نقول: إن جميع المصادر التي نقلت هذه القصة قد أخذتها من كتاب مجالس المؤمنين لمؤلفه نور الله الشوشتري (١٠١٩هـ)؛ فمثلاً يذكر صاحب طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال (١٣٣١هـ): «من مآثر طبعه اللطيف وخلقه الشريف على ما عن مجالس المؤمنين أنه أوائل...»[١٠]، وكذلك ذكر ذلك كتاب لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث لمؤلفه يوسف البحراني[١١]. وفي موسوعة عظماء الشيعة نرى أنّ القصة نقلت عن مجالس المؤمنين[١٢]، وكذلك نقل أيضاً كتاب صاحب روضات الجنات[١٣]، وأيضاً نقلها صاحب كتاب ريحانة الأدب وقال: إنها قصّة منسوبة لابن ميثم، تحت قوله: «الحكايات الطريفة المنسوبة لابن ميثم»[١٤]. وقد ذكر الشيخ علي البلادي البحراني (١٣٤٠هـ) في كتابه: أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين، مصدرَين لهذه القصّة: الأول من كتاب مجالس المؤمنين، والثاني من كتاب السلافة البهية في التجمة الميثمية للشيخ سليمان الماحوزي البحراني (١٢١١هـ)، وبهذا نستطيع أن نقول: إنه أخذ هذه القصة من كتاب مجالس المؤمنين.

من هنا، يتضح أن جميع المصادر نقلت هذه القصة وأشعار ابن ميثم من كتاب مجالس المؤمنين، فهو أقدم مصدر متوفر لها، وعندما نرجع إلى هذا الكتاب نرى أنه لم يذكر لهذه القصّة أي مصدر وسند، بل نسبها والأشعار لابن ميثم، ومن الممكن أنّ تكون مصادرها عند الشوشتري[١٥]، وعلى الرغم من أن الأقوال التاريخية ليست ذات أهمية ـ مثل الفقه والحديث ـ في ذكر المصدر والسند، لكن من الضروري ذكر مصدر القصّة.

٢. توضيح وتحليل القصة

لنفرض صحّة القصة ووقوعها في عصر ابن ميثم البحراني، وأن منشأها يساعدنا على توضيح الموضوع، لكن يبقى أنّ هناك بعض الأمور التي لم يشر إليها أصحاب التراجم، ومنها: هدف كتابة ابن ميثم البحراني لهذه الأشعار؟ لماذا اعتبر المال هو الأصل والعلم فرعاً؟ ما هي مكانة العلم والمال عنده؟ هل هذه الأشعار كلّها لكي يبيّن لأهل الحلّة أنّ المال أفضل من العلم؟

وبعد ذكر شواهد هذه القصة أحلّل الوقائع فيها بهذا الشكل: إن ابن ميثم البحراني ـ الشخصية العلمية التي ترعرعت ونشأت في البحرين ـ كان منشغلاً وبكل جدّ ومثابرة في البحث عن الحقائق وعن الآثار الإسلامية ونشرها؛ فقد كان شمعةً تحترق لتنير طريق الآخرين، ولما أرسل إليه أهل الحلة ليأتيهم امتنع، ولم يرَ أيّ مبرّر لسفره إليهم؛ لانشغاله بالعلوم الكثيرة في بلده، أمّا ذمّ أهل الحلة له بعدم دعوته إليهم وامتناعه واعتباره منزوياً على نفسه ـ كما ذكرت بعض كتب التراجم[١٦] ـ فهو يرجع إلى رأيهم في الأمر.

أمّا عن علاقاته الاجتماعية والسياسية والثقافية، فقد حكى لنا هو نفسه في مقدمة شرح نهج البلاغة عن علاقته الوثيقة برجال الدولة في العراق، أمثال علاء الدين الجويني، وأنّ شرحه هذا كان بطلب من ذلك الحاكم[١٧]. كما كان ابن ميثم من أهل البحث والمناظرة، وكان يعتبره بعضٌ من أفضل متكلّمي الشيعة؛ فقد ناقش أئمة المعتزلة أمثال: النظام والعلاف[١٨]. وشكّل مع تلامذته مجموعةً فعالة ونشطة في كثير من القضايا؛ فقد استطاعوا تبديل جوّ الاختلافات الاجتماعية والسياسية إلى التآلف والمحبة، الأمر الذي أثر على أفكار الغزاة المغول وعقائدهم، كما أنّ قوّة شخصية ابن ميثم جعلت أهل الاختصاص يبحثون عن دوره في بناء الدولة المتمدنة في عصر المغول، وعن علاقته بأبناء عصره وبالعلماء ورجال الدولة وبمجمل الواقع الاجتماعي[١٩]، وبناءً عليه لا معنى للحديث عن عزلته وانزوائه بل هو رأي أهل الحلّة، وقد بيّنا وهن هذا القول.

أما المبرّر الآخر لردّه دعوة أهل الحلّة، فهو وجود بعض من كان يتلقى الحقائق العلمية على يديه؛ فقبول هذه المعارف يحتاج إلى قابلية واستعداد، وعموم الناس ليس

لديهم ذلك، وأهل الحلة غير مستثنين من هذه القاعدة، وكما عرفنا في نهاية القصة، فلم يكونوا أهل العلم الواقعي، ولا لديهم الاستعداد لفهم هذه المعارف، بل كانوا يفضلون المال على العلم.

أما عن شخصيّته الأخلاقية والعلمية، فيمكن أخذها من مقدّمة شرحه لنهج البلاغة حيث يقول: «كنت في أثناء وقوفي على شيء من أسراره واكتحالي بسواطع أنواره أتأسّف على من يعرض عنه جهلاً وأتلهّف لواجد له أهلاً، إلى أن قضت صدوف الزمن بمفارقة الأهل والوطن»[٢٠]؛ فعندما رفض ابن ميثم طلب أهل الحلّة، واجه منهم الملامة والمذمّة الشديدة واتهموه بالانطواء والانزواء وعدم نشر المعارف، بالإضافة إلى هذه الاتهامات ادّعوا محبتهم للعلم، وهذا كلّه دعاه لامتحانهم عملياً، كي يثبت لهم: ١ ـ إنّ ادعاء الحاجة للعلم والتعطش للمعرفة ادعاء الكبير، وطلب العلم الحقيقي يجب أن يتحقق في ميدان العمل. ٢ ـ يرجّح عموم الناس المال على كلّ شيء، سيما على العلم والمعرفة، وأهل الحلّة غير مستثنين من هذه القاعدة. ٣ ـ إنّ حكمهم على شخصية ابن ميثم كان خاطئاً. ٤ ـ ردّ طلب أهل الحلة منه يحتاج إلى دليل لإثباته؛ وعلى هذا الأساس كتب لهم شعره المتقدّم؛ فأعطاهم جواباً عملياً وعبرةً عظيمة لن ينسوها إلى الأبد؛ ولذلك أرسل لهم الأبيات الأخرى التي نقلناها.

وفي الحقيقة فإنّ البيت الأول هو ما يدّعيه أهل الحلة، أما البيت الثاني والثالث فقد اعتقد ابن ميثم بأنّ أغلب الناس وقعوا فيه، فسعى لإثباته والبرهنة عليه. وبعبارة أُخرى: إن هذه الأبيات الثلاثة أنشدها في الحلّة عندما دخل مجلساً محتشداً بالعلماء بملابس رثة وبالية وعليه مظاهر الفقر والعوز، وعلى الرغم من إجابته العلمية الرصينة لم يهتم به أحد وأجلسوه في آخر المجلس.

بهذه القصّة التي تقدّمت تفاصيلها، أعطى البحراني عبرةً عظيمة، فأثبت أنّ طلاب الحقيقة قلّة، وطلبها يحتاج للبعد عن ملذّات الدنيا، كما أنّ معيار أهل الحلّة كان الثروة، وبهذه القصّة اعترفوا بخطئهم؛ ولحالهم هذا لم يقبل البحراني دعوتهم من قبل.

لقد بيّن البحراني علوّ العلم والمعرفة على الثروة في شرحه لنهج البلاغة، عندما شرح كلام الإمام علي: «يا كميل! العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس

المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق وصنيع المال يزول بزواله. يا كميل بن زياد! معرفة العلم دين يدان به وبه يكسب الإنسان..». قال ابن ميثم: «في مدح العلم والمعرفة وتفضلهما على المال..:

الأول: العلم يحرس صاحبه من مكاره الدنيا والآخرة والمال يحرسه صاحبه، وهناك فرق بين ما يكون حارساً لصاحبه وبين ما يحتاج صاحبه إلى حراسته في الفضيلة والنفع.

الثاني: العلم يزكو ويزيد بإخراجه وإفادته لطالبيه لتذكّر العالِم بتعليمه ومذاكرته لما غفل منه واستنباطه ما لم يكن عنده، والمال تنقصه النفقة والإخراج منه.

الثالث: صنيع المال ـ وهو الإحسان به ـ يزول بزوال المال، والإحسان بالعلم باق لبقائه، وصنيع فعيل بمعنى مفعول.

الرابع: كون معرفة العلم ـ تحصيله ـ دين يدان به، وقد علمنا أنه الأصل في الدين..» (٢١).

الهوامش

(١) مجلة نهج البلاغة، العدد ١٥ ـ ١٦: ١٦١، طهران، مؤسسة نهج البلاغة، ١٣٨٥ش/٢٠٠٦م.

(٢) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ١٩٨، بيروت، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ.

(٣) الشيخ محمد حسين الأعلمي الحائري، دائرة المعارف الشيعية العامة ١٧: ٥٤٥.

(٤) ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة (مصباح السالكين) ٥: ٢٧٢، مؤسسة نشر الكتاب، ١٣٦٢ش/١٩٨٣م.

(٥) شرح نهج البلاغة ٥: ٢٤٠.

(٦) المصدر نفسه ١: ٢.

(٧) نور الله الشوشتري، مجالس المؤمنين ٢: ٢١٠، طهران، مكتبة اسلامية، ١٣٧٦هـ.

(٨) روضات الجنات ٧: ٢١٦.

(٩) أنوار البدرين: ٦٢.

(١٠) السيد علي أصغر البروجردي، طرائف المقال ٢: ٤٤٩، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٧هـ.

(١١) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث: ٢٥٦، النجف، دار النعمان.

(١٢) موسوعة عظماء الشيعة ٥: ٦٢٧، بيروت ـ لبنان، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٧هـ.

(١٣) روضات الجنات ٧: ٢١٦.

(١٤) مدرّس التبريزي، ريحانة الأدب ٧: ٢٤١. طهران، مكتبة الخيام، ١٣٦٩ش/١٩٩٠م.

(١٥) مجالس المؤمنين ٢: ٢١٠.

(١٦) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٤: ٧١٦، طهران، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م.

(١٧) شرح نهج البلاغة (مصباح السالكين) ١: ٣.

(١٨) محمد معين، فرهنك فارسى ٦: ٢٠٦٦، طهران، امير كبير، ١٣٨٠ش/٢٠٠١م.

(١٩) مجله نهج البلاغة، العدد ١٥ ـ ١٦: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢٠) شرح نهج البلاغة ١: ٢.

(٢١) المصدر نفسه ٥: ٣٢١، حكمة ١٣٤.

التجديد في التفسير القرآني الشيعي
قراءة في [تفسير راهنما]

أ. محمد عابدي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

المقدمة[1]

١ ـ الاتجاهات التفسيرية

ثمّة تقسيمات متعدّدة للاتجاهات التفسيرية، ومن أهمّ تلك التقسيمات: تقسيم جولدتسيهر، وهو من الذين ابتكروا بحث الأساليب والاتجاهات التفسيريّة[2]، وتقسيم الدكتور الذهبي[3]، وتقسيم الشيخ معرفت[4]. وفي تبويب شامل يمكن تقسيم الاتجاهات التفسيرية على النحو الآتي[5]: المذاهب التفسيرية، والمدارس التفسيرية، والانتماءات التفسيرية، وأساليب التأليف. ومجموع هذه المشخصات الأربع، هي التي تحدد نوعية الاتجاه لأيّ تفسيرٍ من التفاسير.

أ ـ المذاهب التفسيرية: عمد كلٌّ مذهبٍ من المذاهب الإسلامية إلى تفسير القرآن الكريم انطلاقاً من قناعاته المذهبيّة؛ فاهتمّت الإسماعيلية بالتفسير الباطني والرمزي، وذهبت الخوارج إلى منهجها الخاص، كما مال مفسرو الشيعة إلى ظاهر وباطن القرآن الكريم والآيات المرتبطة بأهل البيت عليهم السلام اعتماداً على روايات أهل البيت، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر المذاهب الأخرى، حيث كان لمذهب المفسّر تأثيرٌ مباشر في تكوين اتجاهه وانتمائه التفسيري.

ب ـ المدارس التفسيرية: مضافاً إلى تأثير المذاهب، كذلك كان للمدارس

(*) باحث في القرآنيات.

التفسيرية دخلٌ في تحديد زاوية الرؤية التي ينظر المفسّرُ من خلالها إلى الآيات الشريفة؛ فقام كلٌّ من المعتزلة والأشاعرة ومتكلمو الشيعة بتفسير الآيات المباركة على كيفية خاصّة مغايرة للكيفية التي يراها الآخرون[6].

ج ـ **الانتماءات التفسيرية:** وقد أدّى تخصّص المفسّر في علمٍ بخصوصه، أو مشربه ومذاقه الشخصي في علمٍ من العلوم أو مبحثٍ بخصوصه، إلى ظهور اختلافات في التفسير أيضاً؛ فظهرت لذلك اتجاهاتٌ متعددة؛ كالاتجاه الأدبي، والاتجاه الفقهي، والاتجاه الفلسفي، والاتجاه الاجتماعي، والاتجاه الأخلاقي، والاتجاه التاريخي، والاتجاه العلمي وما إلى ذلك.

من جهة أخرى، يميل المفسّرون إلى اتجاهاتٍ بعينها، بسبب ظروفهم وحاجاتهم الخاصّة وما يحيط بهم من مشاكل عصرهم؛ فينعكس ذلك على تفاسيرهم فتحكي بدورها عن تنوّعٍ في الاتجاهات، من قبيل تفسير (في ظلال القرآن) ذي الاتجاه الأخلاقي والروحي، و(تفسير الكاشف) لمحمد جواد مغنية ذي الاتجاه الجهادي والسياسي، وما إلى ذلك.

د ـ **أساليب التأليف:** إن لمشرب ومذاق المفسّرين ومن يخاطبونهم في تفاسيرهم، دخلٌ رئيس في اختيار الأساليب والميل نحو أسلوب بعينه، ومن هذه الناحية يمكن للتفسير أن يكون ترتيبيّاً كما في تفسير: الميزان، ومجمع البيان، وغيرهما، أو موضوعيّاً كما في تفاسير: نداء القرآن، والصحيفة الخالدة وغيرهما، أو مختصراً أو مطوّلاً كما في التفاسير الثلاثة: الأصفى والمصفى والصافي، وغيرها، والشرح والمتن كما في الميزان وغيره، أو مزجيّاً كما في تفسير شبر، ونفحات الرحمن للنهاوندي وغيرهما، أو كاملاً، كما في مجمع البيان للطبرسي، أو ناقصاً كما هي الحال بالنسبة لبعض السور، وفي الختام قد يكون أحياناً جامعاً في القراءات، واللغة، والأدب، والأقوال، والروايات، أو تخصّصيّاً من قبيل التفاسير الروائية أو الأدبية.

وبالالتفات إلى ما تقدّم، نستعرض كتاب (تفسير راهنما) لمؤلّفه الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني، ونبحث فيه عن مختلف الاتجاهات المذكورة.

٢ـ تفسير راهنما، وسمات التفسير الجامع

هناك في كلّ تفسير تأثير كبير للتوجّهات العصرية وأساليب العرض والكتابة، وهذا بحدّ ذاته حصيلة ما يختزنه المفسّر من معتقدات وحاجات وأذواق واختصاصات علمية. وفي التفاسير الفردية يمكن تحديد تلك التوجّهات بسهولة؛ بسبب محدوديتها عند المفسّر الواحد، أما بالنسبة إلى التفاسير ذات المجهود الجماعي ـ ومنها تفسير راهنما ـ فليس الأمر على تلك البساطة؛ إذ في المجهود الجماعي يقوم العمل على أساس مجموعة التوجّهات.

من هنا، يجب إدراج (تفسير راهنما) في قائمة التفاسير الجامعة؛ إذ وجدناه من خلال الفحص في فصوله المختلفة قد استفاد من جميع الاتجاهات استفادة كافية. ومع ذلك فإن هذه الدراسة تظهر أن بعض الاتجاهات ـ كالاتجاه الاجتماعي وما شابه ـ قد برز فيه بشكل أوضح من الاتجاهات الأخرى.

وبعد هذه المقدّمة، ندخل في تعريف مختلف الاتجاهات التفسيرية في (كتاب تفسير راهنما).

أ ـ المذهب التفسيري في تفسير راهنما

يرى الشيخ معرفت أن الروايات التفسيرية في الحقيقة ما هي إلا منهاج لتعليم التفسير ومفتاح للوصول إلى مواضيع ومفاهيم وبطون القرآن الكريم، فإنهم عليهم السلام يعلموننا كيفية تفسير القرآن الكريم.. والبطن عبارة أخرى عن التعمّق في آيات القرآن الكريم. هذا هو المفهوم العام الذي يرمي إليه القرآن الكريم والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، وهذه هي المفاهيم العامة التي تؤخذ من الآيات، والتي تكوّن (تفسير راهنما) على أساسها، وهي بطن القرآن وتأويله؛ لأننا التزمنا بأن للقرآن سبعة أو سبعين بطناً، حيث يمكن الاستفادة من آية واحدة عدّة استفادات عرضيّة وطوليّة، وهناك لكلّ واحد منها شاهد صادق وناطق، ويستدعي هذا الأسلوب ـ للإنصاف ـ مجهوداً أساسياً

وحيوياً هادفاً ومتيناً، وقد تمّ إنجازه في (تفسير راهنما)[٧]، فعلى سبيل المثال، يتعرّض لشبهة المشركين في أنه ليس من الممكن للإنسان العادي أن يكون سفيراً ومرسلاً من قبل الغيب وقولهم: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ﴾؛ فيذكر جوابين للقرآن: أحدهما نقضيّ وهو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾(الأنعام: ٩)، وآخر حليّ وهو قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾(الأنبياء: ٧)، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا﴾(يوسف: ١٠٩)؛ إذ يطالبهم بسؤال أهل الكتاب حيث يعلمون أن جميع من أرسلنا من قبلك كانوا من البشر؛ فيذهب إلى أنّ هذا ما يقتضيه ظاهر القرآن، وأن النبي الأكرم يأمرنا بالبحث عن باطن الآية، وهكذا الإمام الباقر يقول: إن بطن القرآن هو تأويله، ثمّ يقول: إن المراد من المشرك في هذه الآية هو المشرك بما هو جاهل لا بما هو مشرك، والمراد من أهل الكتاب هو العالم لا بما هو من أهل الكتاب، وبذلك يصل إلى بطن الآية وكنهها وهو إن كلّ مجهول سواء أكان في الأصول أم الفروع ينبغي فيه رجوع الجاهل إلى العالم، وأنه يجوز تقليد العامي للفقيه العالم[٨].

المصادر الروائية المعتمدة

استندت اللجنة التفسيرية في إثبات المطالب الروائية إلى مصادر مثل: تفسير البرهان، ونور الثقلين، وبحار الأنوار، والدرّ المنثور، الجامعة لعمدة الروايات التفسيرية عند الفريقين[٩]. كما درست اللجنة ما ينيف على الثلاثين من الكتب الروائية[١٠]. وتمّ الرجوع في متون الأحاديث إلى أقدم المصادر الرجالية لدى الشيعة والسنّة، وتمّ اعتماد الروايات على شرط عدم مخالفتها للقرآن الكريم وحكم العقل والأصول المتفق عليها عقليّاً. كما يشاهد بوضوح الاتجاه إلى المذهب التفسيري لأهل البيت في مقدمة هذا التفسير أيضاً: .. إن رسول اللهﷺ مبيّنٌ لمراد القرآن. وكذلك طبقاً للحديث النبوي المتواتر: «إني تاركٌ فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا»[١١] وطبقاً للحديث النبوي القطعي: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»[١٢]، يكون الإمام

علي ـ بوصفه من أبرز أعلام أهل البيت ـ وارثَ علم النبي الأكرم، وبالطبع فهو وارث لذلك العلم الذي كان رسول الله ﷺ يفسّر به مبهمات القرآن الكريم، وأن أئمة أهل البيت من ولد عليّ هم عدلٌ للقرآن الكريم طبقاً لحديث الثقلين وغيره من الروايات. وعليه؛ تكون الروايات المعتبرة الصادرة عن الإمام علي وسائر أئمة أهل البيت في تفسير القرآن الكريم، حجّة وركناً أساسيّاً في عملية التفسير. بديهيّ أن الاستفادة قد تمّت من هذه الأحاديث في هذا التفسير بغية فهم كلام الله عز وجل(١٣).

وقد سعى المصحّحون في تفسير راهنما إلى الوفاء والإخلاص عملياً لهذا الاتجاه، ولذلك رجعوا إلى الأحاديث مراراً في تفسير الآيات، حتى كان حجم الاستفادة من الروايات في تفسير بعض الآيات ملحوظاً بشكلٍ كبير. من باب المثال تجد في هامش الآية ٢٦ من سورة البقرة، الفائدة ٨، ١١ ـ ١٥، مستفادةً من الروايات، وفي هامش الآية ٣ من سورة المائدة تشاهد بوضوح أن الفائدة ٢٠ ـ ٢٤، ٢٦ ـ ٣٠، ٥٣ ـ ٥٥، مستفادة من الروايات أيضاً. ومنها في الفائدة ٥٤ نجد هذه الكلمات: إنّ ولاية عليّ ؑ هي آخر فريضةٍ أنزلها الله تعالى، ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، قال الإمام الباقر ؑ(١٤): «أمر الله عز وجل رسوله بولاية علي... وكانت آخر الفرائض؛ فأنزل الله عز وجل: اليومَ أكملت... يقول الله عز وجل: قد أكملت لكم الفرائض»(١٥).

ب ـ المدرسة التفسيرية لـ تفسير راهنما

شكّلت آراء متكلّمي الشيعة في موارد عديدة أسساً فكرية للمحققين في تفسير الآيات، وأصولاً لا تقبل النقاش والجدل. لقد كانت عقائد المسلمين في عصر النبي الأكرم واحدة، وبعده برز الخلاف في مثل الإمامة والخلافة، ثمّ اتسع الخلاف وانسحب إلى أمور أخرى كصفات الله والأنبياء، حتى تكوّن علم الكلام في أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثاني. فأسس واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١هـ) مدرسة الاعتزال، وأقام أبو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ) مدرسة الأشاعرة. وانتعشت مدرسة أهل البيت ؑ الكلامية

بعقائد خاصّة في مسألة الإمامة والعصمة وما إلى ذلك ـ من الأمور التي صدع بها أهل البيت منذ صدر الإسلام ـ على يد الشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ)، والتجأت المدارس الكلامية إلى القرآن لإثبات معتقداتها؛ فتمسّكت بما وافقها من الآيات، وعملت على تأويل المخالف منها، من هنا ظهر (الاتجاه الكلامي المدرسة التفسيريّة) في التفسير.

وأهمّ المدارس الكلامية في التفسير هي الاتجاه الكلامي لدى المعتزلة[١٦]، والأشاعرة[١٧]، والشيعة. ومن أهم التفاسير ذات الاتجاه المعتزلي يمكن الإشارة إلى متشابه القرآن، وتنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبّار، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل للقاضي ناصر الدين البيضاوي، وجامع التأويل لمحكم التنزيل لأبي مسلم الإصفهاني، وغيرها[١٨]. ومن التفاسير ذات الاتجاه الكلامي عند أهل السنّة يمكن عدّ تأويلات القرآن لأبي منصور محمود بن الماتريدي، ومدارك التنزيل عن حقائق التأويل لعبد الله بن أحمد النسفي، وبيان المعاني لعبد القادر آل غاري، ومفاتيح الغيب للفخر الرازي، وغيرها[١٩].

وما يمكن بحثه عن الاتجاه الشيعي في التفسير عبارة عن: التوحيد في الصفات والأفعال، والعدل الإلهي، والاهتمام بالعقل والنقل، والاعتقاد بالحسن والقبح العقليين، وحرية الإنسان واختياره في مقولة الأمر بين الأمرين، ورفض التكليف بما لا يطاق، وامتناع الرؤية بالعين، والاعتقاد بإمامة الأئمة الأثني عشر، وعصمة الأئمة والأنبياء، والاعتماد في التفسير على البعدين: الظاهري والباطني[٢٠].

ومن أهم التفاسير ذات الاتجاه الشيعي، يشار إلى غرر الفوائد ودرر القلائد أمالي السيد المرتضى، والتبيان للطوسي، ومجمع البيان للطبرسي، وصولاً إلى الميزان في تفسير القرآن للطباطبائي و...

وهناك مواطن عديدة في تفسير راهنما، تتجلّى فيها المدرسة الكلامية الشيعية بوضوح، ومنها ما في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ﴾(الإسراء: ٧٩)، ففي الوقت الذي ترى الأشاعرة فيه أن الله سبحانه وتعالى

يجلسُ نبيه على عرشه إكراماً له لتهجّده في الليل، وتذهب المعتزلة إلى نفي أن يكون لله مكان، وترى استحالة جلوس الله على العرش[٢١]، نجد في تفسير راهنما الكلام الآتي: «٩ ـ بلوغ المقامات الروحيّة السامية (المقام المحمود)... ١٤ ـ إرشاد النبي الأكرم إلى الوصول إلى المقامات الروحية العالية، مظهرٌ من مظاهر الربوبيّة له. ١٥ ـ كان النبيﷺ بحاجة إلى القيام ببعض الأعمال المناسبة لكسب الكمالات الروحيّة الرفيعة. ١٦ ـ إن المقام المحمود مقام في غاية الرّفعة بين المقامات الروحيّة. ١٩ ـ سؤل الإمام الباقر أو الصادق عن معنى قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾؛ فقالعليه السلام: «إن المراد من المقام المحمود هو الشفاعة». ٢٠ ـ قال الإمام عليعليه السلام: «... يجمع الله الناس ـ يوم القيامة ـ في موضعٍ فيه مقام محمدٍ وذلك هو المقام المحمود»[٢٢]. وبذلك يتضح أن تفسير راهنما من خلال التفاته إلى مبدأ امتناع الرؤية وعدم جسميّة الله عز وجل.. وفي ظلّ تفسير أهل البيت يرى المقام المحمودَ مقاماً معنويّاً.

وفيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣)، ذهب بعض مفسّري الأشاعرة إلى رؤية الله يوم القيامة، وهو ما تؤيّدهُ رواياتٌ في صحيح البخاري[٢٣]، إلا أنّ المعتزلة رأت أن ظاهر هذه الآية يتعارض مع قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾(الأنعام: ١٠٣)، وذهبت إلى مجازيّة رؤية الله في يوم القيامة[٢٤]. بينما ذهب تفسير راهنما ـ آخذاً بعين الاعتبار الأسس الشيعيّة ـ إلى أن معنى النظر إلى الله سبحانه هو النظر إلى ثوابه وانتظار رحمته (الفائدة: ٣)، والنظر إلى الله دون أن تكون له كيفيّة أو حدٌّ محدود (الفائدة: ٤، حديث للرسول الأكرمﷺ)، وانتظار الثواب الفائدة: ٥، حديث للإمام الرضاعليه السلام[٢٥].

ج ـ انتماءات التفسير

أدّى تنوّع الاختصاصات لدى المحقّقين العاملين في مشروع تفسير راهنما إلى محصول مفعم بجميع الاتجاهات اللازمة في التفسير؛ فيمكن مشاهدة الاتجاه الأدبي فيه إلى جانب الاتجاه الفقهي والفلسفي والاجتماعي وغيرها أيضاً.

١ ـ الاتجاه الأدبي

يعمد أصحاب هذا الاتجاه ـ من خلال إعراب الجمل وتركيبها ـ إلى دراسة ألفاظ الآيات ومعانيها، مستفيدين في ذلك من علوم النحو والصرف والبلاغة وأقسامها من المعاني والبديع وما إلى ذلك، ويرون أن القرآن قد نزل باللغة العربية ولابد لفهمه من الاستعانة بهذه اللغة. وأهم التفاسير ذات الاتجاه الأدبي: مجمع البيان، وجوامع الجامع للطبرسي، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، وإملاء ما منّ به الرحمن من وجوه القراءات في جميع القرآن لأبي البقاء العكبري، وتفسير التبيان للطبرسي وغيرها.. وقد استفاد المحققون في تفسير راهنما من كتاب مجمع البيان وغيره في عملهم هذا.

وقد اهتم هذا الاتجاه بالإعراب والتركيب ومعاني الألفاظ والفصاحة والبلاغة والمترادفات وما إلى ذلك؛ فمثلاً نجد الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ يستفيد الحصر من تقدم معمول (إلى ربها)؛ أي أن العباد في القيامة لا ينظرون إلا إلى ربّهم، ثم يطرح إشكالاً ويجيب بالتفصيل عن انحصار الرؤية إلى الله سبحانه ويتوصّل إلى أن المعنى هو نظر الناس في يوم الحشر إلى نعمة الله وكرمه دون تجسيد الله عز وجل[٢٦].

وتفسير راهنما وإن لم يكتب بأسلوب أدبي، إلا أن اعتماد المصادر وما جمعه من الموارد الأدبية البديعة يكشف النقاب عن تدخل هذا الاتجاه في فهم الآيات الشريفة، وبعبارة أخرى: كثيراً ما نجد الأدبيات فيه، لكن لا بوصفها أسلوباً، بل اتجاه تفسيريّ، ومن ذلك ما نراه في تفسير ذات هذه الآية:

١ ـ إنّ وجوه المؤمنين المنيرة يوم القيامة تتطلّع إلى الله فقط منجذبة إلى جماله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ويمكن أن يكون تقدم (إلى ربّها) لإفادة الحصر.

٢ ـ ينظر المؤمنون يوم القيامة إلى لطف الله وثوابه فحسب ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وهذه الاستفادة تقوم على حذف المضاف، وتقديره: إلى ثواب ربّها ناظرة.

٣ ـ إنّ أعين المؤمنين يوم القيامة لا ترجو غير الله تعالى..[٢٧].

وتكشف هذه الفوائد بوضوح عن الاتجاه الأدبي في هذا التفسير، وكانت تجدر الإشارة إلى المصادر التي تدلّ على هذا الاتجاه.

٢ ـ الاتجاه الفقهي

هناك أحكام تكليفية في الكثير من آيات القرآن الكريم(٢٨)؛ وقد كان يتمّ العمل بهذه الآيات في عصر النبي الأكرمﷺ، لكن بعده ظهرت خلافات وكان المفسّرون مع وجود الإمام علي وأهل البيت يعملون على رفع الإشكالات(٢٩)، وكان هذا منطلقاً لنشوء (فقه القرآن) كتفسير موضوعي استمرّ إلى يومنا هذا. لكن بعد أن ظهرت المذاهب الفقهية في القرن الثاني وما بعد، عمد كلّ مذهبٍ إلى تفسير آيات الأحكام، والتجأ بعضها أحياناً إلى التأويل وأسرف في ذلك(٣٠). وفي هذا الاتجاه تُعالجُ الآيات التي تتعلّق بحياة الناس وتبيّن لهم أحكامهم الشرعية. ويقوم هذا التفسير على الأسس التي تبنّاها المفسر في فقه مذهبه وأصوله. ويعمل المفسّر على فهم المسائل وفقاً لاتجاهه الفقهي، ويعقد العزم على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من الآيات. فيعمل المفسّر الشيعي على أساس مذهب أهل البيت ويفسّر آيات الأحكام برواياتهم، وطبعاً يستفيد كذلك من القرائن العقلية الأخرى، ومن هذه التفاسير: أحكام القرآن للراوندي، وزبدة البيان في أحكام القرآن للمحقق الأردبيلي، وكنز العرفان للفاضل المقداد، وغيرها..

وبعض هذه الآيات التي تُبدي الاتجاه الفقهي الشيعي في تفسير راهنما عبارة عن آيات: المتعة(٣١)، والخمس(٣٢)، وحج التمتع، والوضوء(٣٣)، وغيرها... ومضافاً إلى ذلك عمد المحققون تحت عنوان (الأحكام) بتحديد المطالب الفقهية التي تقوم بأجمعها على الأسس الفقهية الشيعيّة، من باب المثال في هامش الآية ٢٤ من سورة النساء تحت عنوان الأحكام، يمكن ملاحظة الفائدة: ١ ـ ٦، ٨ ـ ٩، ١١ ـ ١٤، ١٦، ٢٢ ـ ٢٥، وعنوان الزواج الأحكام ـ ١، ٤، ٦، ٧، ٨، ١٤، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٥، والأحكام ـ المنقطع: ١١، ١٢، ١٣، ٢٠، ٢٤؛ والجمع بين الأختين ١٤؛ ومن غير المسلمة ٢٢؛ والمحارم ٤، والحرام ١، ٤؛

وفي الأديان ٧؛ وفي الإسلام ٧؛ والأهمية ٥؛ والشروط ٨؛ وشرائط الصحة ١٤؛ والمعاهدة ٢٥؛ والمهر ٨؛ والعلاقات الجنسية محدودة، ٥، المرأة حقوق، ١٥، والأمة الاستمتاع ٢، اللذائذ الحرام ١؛ الحلال ٢، والمحرمات ١، ٤، ٩، ومؤنة السنة الحرام ٩، المهر الأحكام: ١٢، ١٣، ١٤، ١٦[٣٤].

ففي شرعية الزواج المنقطع (المتعة)، ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ﴾، قيّد دفع المهر بشرط الاستمتاع، والمراد من الاستمتاع هو الزواج المنقطع (المتعة)؛ وذلك لأن دفع المهر في العقد الدائم ليس مشروطاً بالاستمتاع الجنسي، وهو ما يؤيّده حديث الإمام الباقر عليه السلام حيث أجاب عن سؤال حول المتعة فقال: نزلت في القرآن فما استمتعتم به منهنّ فآتوهنّ أجورهنّ فريضة[٣٥]. وقد بحث تفسير راهنما أيضاً عن وجوب تحديد مقدار المهر في الزواج المنقطع. ووجوب دفع المهر في قبال الاستمتاع الجنسي فيه، وتحديد مقدار المهر فيه شرطٌ في صحة العقد، وجواز تغيير مقدار المهر بالزيادة أو النقصان أو هبته برضا الطرفين، ويقوم تشريع الزواج المنقطع وأحكامه على حكمة الله وعلمه، وجواز تمديد الأجل وزيادة مهر المرأة في الزواج المنقطع بعد انتهاء مدّته[٣٦].

كما نشاهد الاتجاه الفقهي الشيعي في تفسير راهنما فيما يتعلّق بآية الوضوء بوضوح ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ...﴾؛ حيث يذهب إلى أنّ المراد من عبارة (إلى المرافق) بيان الحدّ من اليد، لا بيان الغاية من الغسل، أي إنّ الآية تقول: اغسلوا أيديكم على أن لا يقتصر هذا الغسل على الأكف، ولا يتجاوزه إلى الأكتاف، بل حدّ الغسل إلى المرافق، وهذا ما يؤيده حديث الإمام الباقر عليه السلام[٣٧] حيث قال في توضيح هذه الآية: «... وليس أن يدع شيئاً من يديه إلا المرفقين إلا غسله؛ لأنّ الله يقول: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ...﴾»[٣٨].

وحول وجوب الوضوء للصلاة بعد الاستيقاظ من النوم ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ قال الإمام الصادق[٣٩] في جواب سؤالٍ عن معنى قوله: (إذا قمتم) في هذه الآية: «إذا قمتم من النوم...»[٤٠]، وكذلك فيما يتعلق بالآية ٢٨٢ من سورة البقرة؛ فقد

توصّل تفسير راهنما إلى اثنين وستين مطلباً وفائدة فيها.

٣ـ الاتجاه الفلسفي

يندرج البحث عن الوجود ومباحثه في نطاق الفلسفة، وقد ذهب بعض المحققين كالفخر الرازي والغزالي إلى تعارض الأفكار الفلسفية مع الإسلام، خاصة تلك التي ظهرت في عهد المنصور والمأمون العباسي من خلال ترجمة المؤلّفات اليونانيّة والهنديّة والفارسية[٤١]. في حين ذهب آخرون كالفارابي وابن سينا وصدر المتألهين إلى الإيمان بالفلسفة، ووجدوها منسجمة مع آيات القرآن الكريم[٤٢]، إن العناية بتفسير الآيات التي تتحدّث عن الكون والوجود وما شابهها من الآيات من خصائص هذا الاتجاه، ويستفيد من الأسلوب الاجتهادي والعقلي. ويعدّ تفسير ابن سينا، والتفسير القرآني، واللغة الصوفيّة في فلسفة ابن سينا، تأليف: حسن العامي في شرح الأسس التفسيرية لابن سينا، من الكتب التفسيرية ذات الاتجاه الفلسفي المشائي، وبالنسبة إلى الاتجاه الإشراقي ينبغي الرجوع إلى مؤلفات شيخ الإشراق. أما التفاسير المتأثرة بالحكمة المتعالية فعبارة عن: تفسير القرآن الكريم وأسرار الآيات لصدر المتألهين، وتحفة الأبرار في تفسير القرآن، وتفسير الرضوان[٤٣]، وختاماً الميزان في تفسير القرآن. وأهم الآيات المطروحة في هذا الاتجاه المذكور عبارة عن: إثبات وجود الله وطرقه الاستدلالية المختلفة، وحقيقة وجود الله وصفاته، والتوحيد ومراتبه ومراحله، ومسألة النفس والعقل والعليّة، وما شاكل ذلك[٤٤].

ومن باب المثال يمكننا أن نذكر قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ﴾ (النور: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾(الحديد: ٣)، ومن باب المثال ذكرت في تفسير راهنما خمسة وعشرون فائدة على هامش الآية: ٣٥ من سورة النور، تتحدّث عن ذات الله وصفاته وما إلى ذلك، ومن تلك الفوائد: وجود الله تعالى ظاهرٌ وبيِّن ... جاء في تعريف النور: ظاهرٌ بنفسه، ومظهرٌ لغيره. إنّ الله تعالى هو مصدر

وجود عالم الخليقة... بناءً على كون المراد من النور معناه الكنائي والمجازي، أي نور الوجود؛ إذ العالم لولا إفاضة الوجود عليه من قبل الله سيندثر في ظلمات العدم المحض. إن نور الله ذاتيٌّ، وهو منزّهٌ عن جميع أنواع الشوائب... ويقوم هذا المعنى على أساس مسألتين في تشبيه نور الله: كونه مصدر النور، من دون أن يكون دخل للعوامل الخارجيّة، فهو متوهّج بذاته ولو لم تمسسه نار، مما يثبت أن نور الله منه وليس من سبب خارج ذاته، الأمر الذي يثبت حقيقة أن نور الله منزّهٌ عن جميع الشوائب. إن نور الله في غاية الإضاءة والإنارة، ومجرّد عن جميع أنواع الظلمة والحلكة. إن ذات الله حقيقة بعيدة المنال، ولا يمكن للبشر إدراك كنهها، وهذه الحقيقة تقوم على أساس هاتين النقطتين الموجودتين في تشبيه نور الله عز وجل. وبدلاً من تشبيه ذات الله تعالى، تمّ تشبيه إحدى صفاته ـ وهي النور ـ فيما الآية الشريفة في معرض التعريف بالله عز وجل. ونور الله ـ الذي هو أمرٌ غير محسوس ـ تمّ تشبيهه بعدّة أمورٍ محسوسة يدركها الجميع؛ وعليه فإنّ ذات الله لا ينالها الإدراك، والذي يمكن إدراكه هو صفاته فقط. وهذا الإدراك إنما يتيسّر في حدود التعرّف على المحسوسات لا غير. وإمكان التعرّف على صفات الله عن طريق التشبيه والتمثيل وما إلى ذلك. وعلم الله تعالى شامل لجميع ظواهر الكون. ومشيئة الله على هداية العالمين بنوره ناشئة من علمه الشمولي...»[٤٥]. كما وهناك مطالب متنوّعة وردت في الفوائد الأخيرة.

٤ـ الاتجاه الاجتماعي

يمكن إرجاع نهضة الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن إلى القرون المتأخرة والحركة الاجتماعية التي قادها السيد جمال الدين الأسدآبادي ومحمد عبده[٤٦]. وإن تفاسير من قبيل: المنار، وفي ظلال القرآن، ومحاسن التأويل، والميزان، وتفسير نمونة، وبرتوي أز قرآن، والكاشف، ومن وحي القرآن، يمكن تصنيفها ضمن هذا الاتجاه[٤٧].

وبعض خصائص هذا الاتجاه عبارة عن: معالجة الآيات التي تبيّن المسائل

الاجتماعيّة، والاهتمام بمشاكل المسلمين المعاصرة، والسعي إلى استنباط العقائد من القرآن الكريم، وعدم الإغراق في الاتجاه الفلسفي والمذهبي والأدبي والفقهي؛ والنزوع العصري في باب جهاد الأعداء والمستعمرين وأسباب الوحدة و... والتأكيد على التعاليم التربويّة والإرشاديّة في القرآن الكريم، وإعطاء العقل أهميّة في التفسير والاستفادة من الأسلوب العلمي؛ وتجنّب الإسرائيليّات والروايات الخرافية والموضوعة وما شابه ذلك؛ والاستفادة من البيان الممتع والبسيط والموجز والذي يفهمه الجميع؛ والإجابة عن شبهات وإشكالات المخالفين للقرآن والإسلام؛ وتأويل ظواهر الآيات المنافية للحقائق الشرعية والعقلية والعلمية الثابتة، أو الذهاب إلى مجازيّتها؛ والتمتع بروح اجتماعية والتفسير من الزاوية الاجتماعيّة دون الفرديّة؛ وتطبيق السنن الاجتماعية للآيات القرآنية على حاجات العصر، والابتعاد عن التقليد في التفسير[٤٨].

ومن خلال مطالعة دقيقة في تفسير راهنما، ندرك أن هذا الاتجاه قد حظي من قبل المحقّقين باهتمامٍ أكبر ممّا حظيت به سائر الاتجاهات الأخرى.

إن الظروف التي يعيشها الباحثون نتيجة لانتصار الثورة وإقامة الحكومة الإسلامية في إيران تبيّن مدى الحاجة إلى إجابة الدين عن آلاف الأسئلة العملية والنظريّة في مجال الدين ورقعته. ويتمّ إبراز هذا التفسير في وقت تمسّ فيه الحاجة أكثر من أيّ وقتٍ مضى للحصول على أجوبة القرآن سياسيّاً واجتماعيّاً وأخلاقياً واقتصادياً وعلميّاً...[٤٩]، من هنا فقد سعى تفسير راهنما إلى الإجابة عن الحاجات المتنوّعة، وبعض الآيات التي لوحظ فيها الاتجاه الاجتماعي لهذا التفسير أكثر من غيرها عبارة عن:

١ ـ آل عمران: ٢٠٠ و... العلاقات الاجتماعية بين المسلمين، الصبر والثبات أمام العدو، عوامل صمود المسلمين.

٢ ـ آل عمران: ١٠٣، إتحاد الأمة الإسلاميّة، وقد ذكر هنا ٣٣ فائدة.

٣ ـ النساء: ١٠١... العلاقات بالأمم الأخرى، ومبدأ نفي السبيل في السياسة الخارجيّة.

٤ ـ الآيات المتعلقة بالحكومة الإسلاميّة.

٥ ـ الآيات المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٦ ـ الآيات المتعلقة بالصحّة الفرديّة والاجتماعيّة، والمساعدة والتعاون، والجهاد الإسلامي، وحريّة الإنسان، ومكافحة الاستبداد، والتربية والتعليم وغير ذلك، كما في الآية ٢٠٠ من آل عمران التي تبيّن أنموذجاً من هذه الآيات المذكورة.

٧ ـ آل عمران: ١١٨ ـ ١٢٣، علاقة المسلمين بالأجانب، ضرورة الحذر واليقظة في التعامل مع الأعداء.

٨ ـ المؤمنون: ٢٤، الأنبياء واصطفاف الطبقة الأرستقراطيّة ضدّهم، عقيدة الكفار بالأنبياء، مخالفة الأشراف والأثرياء لنوح...

٩ ـ النور: ٥٥، السلم الاجتماعي، عوامل الانتصار، مقدّمات الحاكميّة، خلافة الأنبياء، حكومة الشيعة، الوعد بالنصر، أمان الصالحين، وما إلى ذلك.

ونكتفي بذكر مثالٍ واحد لذلك؛ فقد جاء في تفسير راهنما ـ على هامش قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصۡبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ ـ خمس وعشرون فائدة تحكي جميعها عن الاتجاه الاجتماعي بمختلف أبعاده، منها عناوين الفوائد التالية: المؤمنون مكلّفون بالثبات والمقاومة أمام الأعداء الألدّاء. لزوم الصبر والتحمّل المتقابل في صفوف المسلمين... يجب على المسلمين ترغيب بعضهم بعضاً بالصبر والثبات في مواجهة المشاكل. يجب على المؤمنين إقامة العلاقات والتنسيق فيما بينهم. حفظ وحماية الثغور وحدود البلاد الإسلامية واجب على جميع المؤمنين. الصبر والتصبّر مقدمة لتوثيق الأواصر الاجتماعية. إقامة الأواصر الاجتماعيّة في المجتمع الإيماني علامة على تقوى المؤمنين. إن انتصار وسعادة المجتمع الإيماني رهنٌ بإقامة العلاقات فيما بينه. الابتعاد عن المعاصي، والأمر بالمعروف النهي عن المنكر والاستعداد للدفاع عن الأئمة، واجبٌ على المؤمنين. وقد قال الإمام الصادقﷺ[٥٠] بشأن اصبروا: «عن المعاصي»، وبشأن واتقوا: «مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر»، وبشأن رابطوا: «نحن الرباط الأدنى؛ فمن جاهد

عنّا فقد جاهد عن النبيّ»[٥١]. وكذلك اهتم المحققون تحت عنوان المجتمع بتأثير العلاقات الاجتماعية والدينيّة و..

٥ـ الاتجاه التاريخي

تظهر الحقائق الموجودة أنّ عدداً كبيراً من الآيات القرآنية تختصّ بموضوع التاريخ، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن المطالب التاريخيّة تشكّل ثلاثة أرباع القرآن الكريم[٥٢]. وتفسير راهنما وإنْ لم يخلُ من هذا الاتجاه، إلا أننا نشهد فيما يتعلّق بأبعاد التاريخ الأربعة: فلسفة التاريخ، وعملية التأريخ، والمجتمع التاريخي، وأساليب التاريخ، ضعفاً ملحوظاً بسبب غياب المختصّين في هذا المجال، فمثلاً لم يتم بحث انقطاع الوحي في أوّل سورة الضحى، وهو عنوان تاريخي، وإنما عُرض في ذيل عنوان الوحي، في حين أن هذه الاستفادة المذكورة بنفسها من الآية الشريفة ناظرة إلى حدث تاريخيٍّ، إذ هو حدث انقطاع الوحي، وترتبت عليه أمورٌ أخرى أيضاً، من قبيل تشبّث المشركين بهذا الحدث كذريعة لهم وما شابه ذلك[٥٣].

والأنموذج الآخر مقارنة سورة طه بسورة القصص، حيث تجد في سورة القصص تأصيلاً للمجتمع، بينما تجد الكلام في سورة طه يتمحور حول شخصيّة موسى، بعبارة أخرى لو تمّت دراسة الآيات بوصفها مجموعة واحدة، لكان بالإمكان الإفادة من أجزاء متعددة من الاتجاه التاريخي. وطبعاً ذكر المحققون بعض الفوائد أحياناً، كصناعة الزجاج واستخدامه للإضاءة في عصر البعثة من خلال الالتفات إلى الآية: ٣٥ من سورة النور: ﴿ٱلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾[٥٤]، وهناك فائدة يبيّنها هذا التفسير بشأن الآية: ٢١٣ من سورة البقرة: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، وذلك في الفائدة رقم ٤٥.

طبعاً من الواضح أننا لو توقعنا من تفسير راهنما الإحاطة بجميع النواحي التاريخيّة وتشعّباتها، فعندها سيتحوّل هذا التفسير من كونه جامعاً للاتجاهات المتوّعة إلى تفسير تخصّصيّ ذي منهج وأسلوب تاريخيٍّ بحت وليس ذا اتجاه تاريخي، وهذا ما لا يدّعيه

المحققون في هذا التفسير أنفسهم.

د ـ أسلوب التأليف

يُظهر أسلوب التأليف اتجاهاتٍ متعدّدة أيضاً، من هنا كان لابد من الاهتمام به في إطار الاتجاهات. وفي هذا البحث يمكن الإشارة إلى الموارد الآتية:

١ ـ **الترتيبي أو الموضوعي:** توصل مركز الثقافة والمعارف القرآنيّة ضمن بيان معنى التفسير الترتيبي والموضوعي وأساليب كلٍّ منهما إلى أن الأسلوب الآخر هو التفسير الموضوعي المنهجي. وهذا الأسلوب ـ خلافاً للأساليب السابقة التي تنظر إلى مسائل كل موضوع واحدة واحدة كدائرة معارفٍ موضوعية ويحققها بمعزلٍ عن ارتباطها ببعضها ـ يدرس الموضوعات على أساس الترابط والانسجام القائم بينها، ويتمّ عرضها بشكل منهجيّ ومنظم... وقد سمّي هذا الأسلوب في مصطلح آخر بالتفسير الموضوعي الإرتباطي(٥٥).

وقد اتبع تفسير راهنما الأسلوب الترتيبي من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، مع فارق أنه يأتي بالآية أولاً، ثم المطالب المستفادة من ظاهرها أو من الروايات أو من سبب النزول، وإذا مسّت الحاجة إلى الاستدلال، بيّن ذلك باختصار، وفي ختام كل قسم من الآيات تذكر فهرسة لعناوين موضوعات تلك الآية.

٢ ـ **مختصر أو مطوّل:** بلغ مجموع هذا التفسير عشرين مجلداً. والحقيقة أنه لو أريد لهذا التفسير أن يكتب كسائر الكتب التفسيريّة الأخرى، مع المحافظة ضمناً على هذا الجمّ من المعلومات، فلربما بلغ حجمه أكثر بكثيرٍ مما هو عليه الآن. وهذا ما يؤكّده الاختصار في بيان بعض المطالب الذي أدّى أحياناً إلى عدم اكتمال بعض الجمل. وعليه ينبغي عدّ هذا التفسير ذي العشرين مجلداً تفسيراً مطولاً من حيث الحجم، مختصراً من حيث النصّ المكتوب.

٣ ـ **الشرح المتني أو المزجي:** تمّ فصل متن الآيات في تفسير راهنما عن الترجمات.

كما امتازت النكات التفسيريّة من الترجمات أيضاً. وطبعاً هناك بعض النكات التفسيريّة التي هي ذات الترجمات ولا يمكن تسميتها نكاتاً تفسيرية.

٤ ـ **كامل أو ناقص:** إنّ هذا التفسير تفسيرٌ كاملٌ وشامل لجميع القرآن الكريم.

٥ ـ **جامع أو متخصّص:** يقع تفسير راهنما ضمن التفاسير الجامعة، من هنا نشاهد فيه مختلف الاتجاهات. وهناك من ينطلق من الخلط بين هذين الموضوعين فيشكل على هذا التفسير، ويريد منه أن يكون تفسيراً مختصّاً في موضوعٍ واحد كالتاريخ مثلاً، يسلّط الضوء على جميع زوايا علم التأريخ وأبعاده، ويعمل على استعراضها ودراستها من خلال القرآن الكريم. ولو ظهر مثل هذا التفسير الذي يكون جامعاً ومع ذلك يلحظ جميع العلوم في عملية التفسير؛ فسنطلق عليه عنوان جامع التخصّصات، وحتى الآن لم يدّعِ شخص كتابة مثل هذا التفسير.

٦ ـ **الإرجاع إلى المصادر:** فيما يتعلق بآراء المفسّرين لم يتم الرجوع إلى المصادر بشكلٍ كاف، وإن تمّت الإشارة في بداية الكتاب إلى المصادر التفسيريّة.

٧ ـ **ترجمة الآيات:** أضيفت الترجمة الفارسية إلى الآيات ابتداءً من الجزء الثامن فما بعد، وقد لجأ المحققون إلى ذلك تلبية للأهداف كحاجة المخاطب إلى الترجمة، وللاستغناء عن الرجوع إلى القرآن المترجم. وطبعاً فإن النظر في ترجمة الآيات وتطبيقها على التفاسير المذكورة وضبط دقتها تستلزم جهداً مفصلاً؛ إذ ذكر المحققون أحياناً مطالب مختلفة في بعض الأمور التفسيرية ، دون أن يذهبوا إلى اختيار موقفٍ ملحوظ، ويبدو من الصعب إبراز ترجمة دقيقة لتفسير راهنما بعنوان الترجمة، ويبدو عدم الانسجام طبيعياً.

٨ ـ **ترجمة الروايات:** ونشاهد عدم الانسجام في هذا القسم أيضاً، فتارة ترى روايات مترجمة، بينما يقتصر تارة أخرى على ذكر النص العربي فقط، وقد يكتفي بترجمة جزءٍ من الروايات أحياناً، وطبعاً أخذت الروايات وترجمتها بشكل منفصل مكانها من التفسير تدريجاً، واتخذت طابعاً تكامليّاً.

٩ ـ **تبسيط العبارة:** كتب هذا التفسير بلغةٍ يفهمها الجميع، وحتى الآيات المتضمّنة

للأبحاث الفلسفيّة و... كتبت بأسلوب مبسطٍ قابل للفهم.

١٠ ـ تفكيك الموضوعات.

١١ ـ تقديم فهارس متنوّعة.

١٢ ـ إظهار الفوائد؛ حيث تظهر الفوائد ما يمكن استفادته من المطالب من كلّ آية كمّاً وكيفاً، وقد تم تنظيم هذه الفوائد بعد كلّ آية مع ذكر العناوين الفرعيّة والأصليّة على الترتيب الأبجدي، وفي ختام كلّ مجلد تتم فهرسة مطالب السور بالتفصيل. وطبعاً لا تخلو الفوائد المذكورة من إشكال[٥٦]، ولاشك في أن إعادة التفكير في الآيات سيفتح آفاق جديدة وتكتشف فوائد أكثر. فمثلاً أرى في ذيل الآية التاسعة من سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ إمكان إضافة إجابة الله عن شبهات الكفار، إلى العناوين الثلاثة عشر التي ذكرت لهذه الآية، حيث ينزل الله على رسوله آية ليجيب بها الكفار، كما يمكن إضافة توعية الناس وتنبيههم إلى شبهات الكفار والجواب عنها، والى جانب هذين العنوانين ومع إلغاء خصوصيّة المشركين والكفار يمكن استفادة إجابة الجاهلين والذين تطرأ عليهم الشبهات من هذه الآية أيضاً؛ وكذلك يستفاد من إجابة الله لأصحاب الشبهات والمجتمع الإسلامي أن القرآن يريد من الجاهلين أن يستمعوا لجوابه، وعليه تكون لهذه الآية رسالة للكفار والمشركين والجاهلين أيضاً ويمكن إضافتها لتلك العناوين، وبعبارة أخرى: يتوقع القرآن من ذوي الشبهات والجاهلين، أن يقبلوا القرآن كمجيب، وكذلك لزوم الإجابة عن الشبهات حتى ولو كان أصحابها من المعاندين. فهذه الآية توفر الحصانة للآخرين. وهذه جميعها تحكي عن عظمة هذه الآيات الإلهيّة وسعة الموضوعات والأبواب التي لم تطرق فيما يتعلق بهذا الكتاب السماوي.

الهوامش

(١) تهدف هذه المقالة إلى التعريف بالاتجاهات التفسيرية في هذا الكتاب، ولنقد هذه الاتجاهات موضع آخر، وهو كتاب تفسير راهنما للشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني وبعض الباحثين.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي، لجولدتسيهر، ترجمة: عبد الحليم النجار، طبع مصر، عام ١٩٥٥م.

(٣) التفسير والمفسرون، لمحمد حسين الذهبي.

(٤) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، لمحمد هادي معرفت، الجامعة الرضوية، ١٤١٨هـ.

(٥) روشها وكرايشهاي تفسيري، للدكتور محمد علي رضائي إصفهاني.

(٦) يعتبر تفسير الكشاف للزمخشري أنموذجاً من نماذج تأثير الانتماء المعتزلي في التفسير.

(٧) تفسير راهنما: ٢٦ ـ ٣١، مقالة: تفسير راهنما، وطرق الوصول إلى بواطنه، لمحمد هادي معرفت.

(٨) تفسير راهنما أز نكاه قرآن بجوهان: ٣٠.

(٩) تفسير راهنما ١: ٧٣.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) البلاغي، آلاء الرحمن: ٤٤.

(١٢) غاية المرام: ٥٢٠، الباب ٢٩.

(١٣) تفسير راهنما ١: ٦٩.

(١٤) الكافي ١: ٢٨٩، ح٤؛ ونور الثقلين ١: ٥٨٧، ح٢٥.

(١٥) تفسير راهنما ٤: ٢٣٩.

(١٦) مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، قسم الكلام والعرفان: ٤٢؛ والذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٣٦٩ ـ ٣٧٠، ٣٨٥.

(١٧) المصدر نفسه: ٢٧ ـ ٥٠؛ والتفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٠٦، ٤١٤، ٤١٥.

(١٨) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٣٠؛ والتفسير والمفسرون ١: ٣٨٩.

(١٩) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤١٤، ٤١٥.

(٢٠) روشها وكرايشهاي تفسيري، لمحمد علي رضائي الإصفهاني.

(٢١) جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ١٢٣.

(٢٢) تفسير راهنما ١٠: ٢١١ ـ ٢١٤.

(٢٣) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾.

(٢٤) مذاهب التفسير الإسلامي: ١٢٥ ـ ١٢٧.

(٢٥) تفسير راهنما ١٩: ٥٦٥، ٥٦٦، جدير بالذكر أن العلامة الطباطبائي يفسّر ذلك بالنظر القلبي ورؤية القلب بحقائق الإيمان، فانظر الميزان، ذيل الآية.

(٢٦) الكشاف ٤: ٦٦٢.

(٢٧) تفسير راهنما ١٩: ٥٦٥ ـ ٥٦٦.

(٢٨) الفاضل المقداد، كنز العرفان ١: ٥، وقد بلغ بعضٌ بهذه الآيات من ٥٠٠ إلى ٢٠٠٠ آية.

(٢٩) كما في الآية ٢٣٣ ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ والآية ١٥: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾، حيث قام الإمام علي بتفسيرها لعمر بن الخطاب.

(٣٠) السبكي والسائس والبريري، تاريخ التشريع الإسلامي: ٢٨١؛ والتفسير والمفسرون ٢: ٤٣٤.

(٣١) النساء: ٢٤.

(٣٢) الأنفال: ٤١.

(٣٣) المائدة: ٦٥.

(٣٤) تفسير راهنما ٣: ٣٣٨، ٣٣٨.

(٣٥) الكافي ٥: ٤٤٨، ح١؛ ونور الثقلين ١: ٤٦٧، ح١٧١؛ وتفسير البرهان ٢: ٣٦٠، ح١.

(٣٦) تفسير راهنما ٣: ٣٣٤ ـ ٣٣٨.

(٣٧) الكافي ٣: ٢٦، ح٥؛ وتفسير البرهان ١: ٤٥١، ح٧.

(٣٨) تفسير راهنما ٤: ٢٥٧.

(٣٩) التهذيب ١: ٧، ح٩، ب١؛ وتفسير البرهان ١: ٤٥٠، ح١.

(٤٠) تفسير راهنما ٤: ٢٦٣.

(٤١) نقل الدكتور الذهبي في الجزء الثاني من كتابه: التفسير والمفسرون، عن بعض معاصريه ممّن يذهب إلى أن الاتجاه نوع من التأويل الخطير، وذهب بعض إلى كونه من الذنوب الكبيرة! أصول التفسير وقواعده: ٢٣٤.

(٤٢) المصدر نفسه، نقلاً عن كتاب روشها وكرايشهاي تفسيري: ٣٩٩.

(٤٣) دائرة المعارف الشيعية ٣: ١٨٣، ١٨٥، نقلاً عن روشها وكرايشهاي تفسيري: ٤٠١.

(٤٤) المصدر نفسه: ٤٠٢.

(٤٥) تفسير راهنما ١٢: ٢٧١ ـ ٢٧٤.

(٤٦) يرى الشيخ محمد هادي معرفت أن الشيخ محمد عبده هو رائد هذه المدرسة، التفسير والمفسرون ٢: ٤٥٣.

(٤٧) للذهبي انتقادات على هذا الاتجاه، انظر: التفسير والمفسرون ٢: ٥٤٧ ـ ٥٥٠؛ ومقابله يؤيّد الشيخ معرفت هذا الاتجاه، راجع: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٥٣.

(٤٨) روشها وكرايشهاي تفسيري: ٤٥.

(٥٠) قال الشيخ السبحاني: لابدّ من القول فيما يتعلّق بتفسير راهنما: يجب البحث عن جذور هذه الحركة في النهضة التي بدأها العلامة الطباطبائي؛ حيث عالج قبل غيره مسائل غفل عنها الآخرون، فبحث في تفسير الميزان المسائل الاجتماعيّة وما شابهها، وقد أدّت هذه النهضة إلى انتعاش حركات تفسيريّة أخرى في الحوزة العلميّة، وظهرت تجمّعات لتفسير القرآن الكريم، ومن تلك التجمعات التفسيريّة، مجموعة الباحثين في تفسير راهنما التي أثمرت مثل هذا التفسير المبارك، انظر: تفسير راهنما در نكاه قرآن بجوهان: ١٢.

(٥٠) تفسير العيّاشي ١: ٢١٢، ح١٧٩؛ وبحار الأنوار ٢٤: ٢١٦، ح٨.

(٥١) تفسير راهنما ٣: ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

(٥٢) عبد المجيد معاديخاه، مدخل إلى قراءة أسلوب جديد في تفسير القرآن؛ تفسير راهنما أز نكاه ديكران: ٤٧.

(٥٣) المصدر نفسه: ٤٦ ـ ٤٨.

(٥٤) تفسير راهنما ١٢: ٢٧٣، ٢٧٥.

(٥٥) المصدر نفسه ١: ٤٧، ٤٨.

(٥٦) درآمدي بر بازخواني روشي نوين در تفسير قرآن: ٩٣ فما بعد.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل :...

....

الهاتف : .... فاكسٍ : ....

مدة الاشتراك : .... ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٥/٢ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

The٣ YEAR – NO. ١٢, Autumn, ١٤٢٨ - ٢٠٠٧

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: ٢٥ \ ٢٢٧ Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net